B. Tahkikli Metin Neşri

رسالة في مباحث الكلام والرؤية

محي الدين خطيب زاده

[٤٤و] [١] / الحمد لله الذي جلّ جنابه عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطّلع على سرائر حكمته إلّا واحد بعد واحد، تسلّى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتجلّى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، تقّدست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزّوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغيّر والانتقال، سجدت لعزّ جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية، والصلاة على رسوله المسك من سلالة عدنان وعلى آله وصحبه أهل الرحمة والرضوان.

[٢] وبعد؛ فلمّا رأيت طلبة زماننا حِرَاصًا على تحقيق الحق، راغبين في تصديق الصدق، مستكشفين عما ورآء حجب الأستار بجودة القريحة، مستطلعين طلع مكامن الأسرار بصفاء الرؤية، مستفرغين مجهودهم في كل مقال، ومجتهدين في كل مسألة ليتجلّى لهم حقيقة الحال، وكانوا ملتمسين منّي أن أحرّر لهم **مباحث الرؤية والكلام** من عويصات مقاصد علم الكلام. وأُرتّبها على أبلغ النظام، وأشير فيه إلى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل إليه، وقوي اعتقادي عليه، حداني ذلك على تأليف رسالة فيها مشتملة على فوائد نفيسة رشحّت بها أذهان الأذكياء وفوائد شريفة وشحّت بها كتب القدماء ومحاسن فقد اتخذتها من عين التحقيق ولطائف مَعَانٍ اهتديتُ إليها بنور التوفيق. والله الهادي إلى سواء الطريق.

[٣] ثمَّ لما أسّستُ بنيانها رأيتُ أن أطرّز عنوانها باسم من له رأْي ثاقب وحدس صائب وعقل كامل وعدل شامل وإشارة إلى دقائق الأمور ومهارة في سياسة الجمهور، واستقامَة على طريقة أهل السنة والجماعة، وإقامة لمرتبة كل طبقة بمبلغ الصناعة، أعني: حضرة السلطان الأعظم والخاقان الأفخم والبدر الأتم والنير الأعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان بن مراد خان، لازالت دولته عاليًا منارها مضاعفًا
[٤٤ظ] اقتدارها منصورة أنصارها مخفّفة بإحسانها أثقال الأيام وأوزارها / مبتوتة آمال أعدائها

وأعمارها والمسؤول من كرمه وحسن شيمة أن يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي في هذه الرسالة، ويقبل معذرتي فيما وقع فيها من السهو والزلل والخبط والخطل؛ فإنّ تفاقم صروف الزمان وخطوب الحدثان في هذه الأوكار والأوطان وتعاقب نوائب الدهر وتتابع شوائب العصر في هذه الأقطار والبلدان حين أخذت منّي السن وتقعقع الشن كاد أن لا يبقى في قلوبنا حشاشة وفي وجوهنا هشاشة[٤٣] وأن تزاحم فرط الملال وضيق البال ورثاثة الحال وركاكة الأحوال وألجأني إلى أن تلفظني أرض إلى أرض، وتجرّني [من] رفع إلى خفض، وجعلني بحيث بعثني على أن أطلب من لطفه الصميم وأسأل جنابه العظيم أن يأذن لي في الترحل من مدينة فتح الله عيني منها على جنة النعيم بلدة طيبة ومقام كريم محط رحال الأفاضل مخيّم أرباب الفضائل حرسها الله عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان. وها أنا أفيض في المقصود بعون الملك المعبود.

[٤]فأقول: الرسالة / مرتبة على مطلبين.[٤٤] [٢و]

المطلب الأوّل: في الكلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: في إثبات كونه متكلمًا وتعيين الكلام النفسي الذي أثبتوه أهل الحق ومغايرته للعبارات[٤٥] والعلم والإرادة وبيان وجوده[٤٦].

فنقول: اتفق أرباب الملل والمذاهب على أنه متكلّم واستدلّوا عليه بدليل نقليّ هو المعتمد في هذا الباب. وهو أنّه تواتر القول بذلك عن الأنبياء فإنّهم يقولون: أخبر بكذا، وأمر بكذا، ونهى عن كذا، وكل ذلك كلام.[٤٧]

٤٣ م ط: أسأل الله تعالى العصمة والسداد وأن يهديني سبيل الرشاد. ويجعل هذه المجلة ذخيرًا لنا ليوم المعاد.

٤٤ ل: الحمد لله على نعمائه. والصلاة على أفضل أنبيائه، وخير أحبائه، من آله وأصحابه. وبعد؛ فهذه رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام حررتها على الأبلغ النظام مستعينًا بالملك العلام، ورتبتها على مطلبين.

٤٥ هامش م: التي هي كلام لفظي.

٤٦ ط – وبيان وجوده.

٤٧ في هامش م: فثبت المدعى.

قال في **شرح المواقف**:[48]

فإنْ قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إيّاه؛ إذ لا طريق إلى معرفته سوا. وهو إخباره عن كونه صادقًا. وهذا الإخبار كلام خاص له تعالى، فإذًا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى. فإثبات الكلام به [أي: بصدق الرسول] دور.[49]

قلنا: لا نسلّم أن تصديقه له كلام؛ بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أوّلًا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر، ثمّ يعلم به صدق الدعوى، أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئًا آخر.[50]

[٥] وأقول: المطلوب ههنا إثبات أنّ له كلامًا مطلقًا من غير نظر إلى خصوصية الكلام. وما يتوقف هي عليه من تصديق الله كلام مخصوص هو إخبار الله بصدق الرسول عليه السلام وهو غير مقصود إثباته له تعالى ههنا. ولا مما يتوقف على إثبات ذلك المطلق حتى يكون دورًا، فإنّ[51] توقف إثبات المطلق على ثبوت الخاص له تعالى كما نحن فيه ليس مما يتوهّم فيه الدور.

وقوله في الجواب: "أنّه معجزة خارجة عن قوة البشر" إنْ أراد به أنه معجزة خارجة عن قوة البشر مطلقًا فلا نسلّم ذلك؛ فإنّ الإعجاز لا ينافي كون المعجزة مقدورة البشر كما هو الحق من المذهب، فبمجرد الإعجاز لا يعلم كون المعجزة خارجة عن قوة البشر كما يدل عليه توصيف المعجزة بخارجة عن قوة البشر.

وإنْ أراد أنه "معجزة خارجة عن قوة البشر" قوة معتادة يكون هذا اعترافًا بأنّه لا يعلم بمجرد الإعجاز كون المعجزة فعل الله من غير تعلق قدرة العبد به. وأنّه لا يعلم بمجرد إعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر وأنّه كلام خالق القوى والقدر، وهو مخالف لما ذكره في **حواشيه / للكشاف** [٢ظ] "من أنّه يعلم بإعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر وأنّه كلام خالق القوى والقدر"[52]

٤٨ في هامش م: مطلب في بيان لزوم الدور في إثبات كونه متكلّمًا ودفعه.

٤٩ في هامش م: فيكون صدقه موقوفًا على الإخبار.

٥٠ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٣.

٥١ ل ط: وأنّ.

٥٢ **حاشية الكشاف** للجرجاني، مكتبة السليمانية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ١.

[٦]فإنْ قيل: اخترنا الشق الثّاني ولا مخالفة لأن كون مجرد الإعجاز سببًا للعلم يكون القرآن كلام الله تعالى لا ينافي جواز كون المعجزة مقدورة للعبد؛ إذ الجواز الذاتي لأحد النقيضين لا ينافي العلم العادي المتعلق بوقوع النقيض الآخر. ومراده أنّه يعلم بإعجاز القرآن علمًا عاديًّا أنّه كلام الله بناء على أن المعجزة لا يكون مقدورة عادة وإنْ أمكن كونها كذلك إمكانًا ذاتيًّا.

[٧]قلنا: سلّمنا أنّ القدرة المعتادة للبشر من جهة كونه بشرًا لا يتعلق بخارق العادة؛ ولكن لا نسلّم عدم تعلق القدرة به مطلقًا من جهة كونه نبيًّا بحسب عادته في خلق المعجزات. إذ لم يعلم أنه لم يتكرر خلق المعجزة المقدورة في أيدي الأنبياء. وظاهر أنّه ما دام هذا الاحتمال قائمًا لا يجزم بمجرد إعجاز القرآن بكونه كلام الله تعالى؛ بل يحتاج في إثباته إلى الشرع.

وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي وهو: أنّ عدم التكلّم عما من شأنه اتصاف بالكلام -أعني: الحي العالم القادر- نقصٌ واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله محالٌ. هكذا قرّر الدليل في **شرح المقاصد**،[٥٣] وهو يدل على أنّه يكون القدرة من شرائط صحة الاتصاف بالكلام حيث اعتبر في تفسير ما من شـأن القادر أيضًا.

[٨]ولا يخفى أنّها ليست شرطًا لصحة اتصاف الباريء به؛ إذ نسبة الباريء إلى صفاته بطريق الإيجاب، ولو فرضنا أنّ الباريء[٥٤] موجب[٥٥] مطلقًا، أي: بالنسبة إلى صفاته وغيرها أيضًا لما ضرّ[٥٦] بصحة اتصافه بصفاته التي غير القدرة والإرادة. وكذا ليست شرطًا لاتصاف العبد؛ لأنّ الكلام الذي أثبتوه صفةً له تعالى هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. وهو المراد بالكلام في وقوله[٥٧]: "اتصافه بالكلام". ولا شكّ أنّ اتصافنا به لا يلزم أن يكون اختياريًّا، فإنّ مدلول قولنا: "العالم حادث" إذا ألهمنا الله يقوم بأنفسنا الكلام النفسي من غير قدرة عليه، وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضًا وهو ظاهر.

٥٣ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ٩٩.
٥٤ ط – الباريء.
٥٥ ط: يوجب.
٥٦ م: مرّ.
٥٧ ل + تعالى.

[٩]فإن قلت: قال هذا الفاضل في **حواشيه لشرح العضد**: "الكلام النفسي هو النسبة التامة الإخباريّة أو الإنشائيّة من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من حيث أنّها تستفاد منه، ولهذا كان قائمًا بنفس المتكلّم دون السامع".[٥٨] فإنّه يدل على أنّه يعتبر في كون القائم بنفس المتكلّم الذي هو مدلول اللفظ كلامًا أن يكون القائم بحيث يفيده المتكلّم بالكلام اللفظي، ولا شبهة أنّ / الإفادة إنّما يتصوّر من القادر. [٣و]

[١٠]قلت: ما ذكره من حيثيّة الإفادة إنّما يعتبر في تسمية القائم بالنفس المذكور كلامًا لا في حقيقة الكلام النفسي كيف! فإنّه صفة موجودة عندهم وحيثيّة الإفادة ليست موجودة فلا يعتبر في حقيقة الموجودة. ومراده بقوله: "الكلام النفسي هو النسبة التامة" إلخ. أنّ المسمّى بالكلام النفسي هو النسبة التّامة من تلك الحيثيّة، ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلّم ما، ولو سلّم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له.

[١١] فنقول: المراد بصحة الإفادة في الجملة من متكلّم ما[٥٩] هذا الوجه مما لا يخفي ضعفه؛ إذ لا يسلّم الخصم صحة اتصافه بالكلام، فإنّ كون مطلق الحياة والعلم والقدرة مصحّحًا للاتصاف به ممنوع، فإنّ حياته تعالى مخالفة لحياتنا فيجوز أن يكون لخصوصيّة حياتنا مدخل في تلك الصحة. ولو سلم ذلك فلِمَ لا يجوز أن يوجد مانع من الاتصاف بالفعل؟ ويكون ذلك المانع لازمًا مساويًا لصفة كمال أزيد منه في الكمال. وحينئذ لا يكون الخلوّ عن[٦٠] الكلام بسبب وجود المانع المستلزم لكمال آخر أزيد ممتنع الاجتماع معه نقصانًا؛ بل هو الكمال حقيقة، بل نقول: يجوز أن يكون له صفة كمال أزيد منه في الكمال متوقفة على عدمه ممتنعة الاجتماع معه.

[١٢] وقوله: "واتصاف بأضداد الكلام" يرد عليه أن يقال: أنّ للخصم أن يقول: لا نسلّم كون الاتصاف بالكلام من شأنه تعالى، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم كون عدم صفة من شيء شأنه

٥٨ **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٢٧٣.

٥٩ ط ق م ف – | أ + ولا يبعد أن يقال إنّما أعتبر القادر ليتمشي الدليل على مذهب الكرامية أيضا، فان صحة اتصافه البارى بالكلام الذي هو حرف وصورة عندهم بقدرته عليه وكذا كلام غيره، فانهم يقولون الكلام عبارة عن الحرف والصوت وهو حادث مقدور. وهذا الوجه مما لا يخفى... | أ – ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلم ما. ولو سلم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له، فنقول المراد بصحة الإفادة في الجملة من متكلم ما.

٦٠ ط: من.

الاتصاف بها مستلزمًا للاتصاف بأضدادها؛ فإنّ الأجسام متفقة الحقيقة باعترافكم فيقبل كل منها ما يقبل الآخر من الألوان المتضادة مع أن بعضها الذي هو الشفاف خالٍ عن جميعها، فيجوز أن لا يكون خلوّ البارئ عن الكلام الذي كان من شأنه الاتصاف به فرضًا مستلزمًا للاتصاف بأضداده التي هي السكوت[61] والبكم الباطني[62]. إلاّ أن يثبت كون عدم الكلام عمّا من شأنه الاتصاف به مستلزمًا لأخذ ذينك الضدين[63] وهو ممنوع؛ فإنّ السكوت لا بدّ له من القدرة على الكلام والبكم الباطني لا يخلو عن الآفة. وظاهر أنّ البارئ ليس قادرًا على الكلام الذي هو صفته وخالٍ عن الآفة، فيجوز أن يخلو عن الكلام والأضداد مع كون الاتصاف بالكلام من شأنه فرضًا. وكذا نمنع صحة الاتصاف بالأضداد؛ فإنّ كون الاتصاف ببعض الأعراض من شأن شيء لا يستلزم صحة اتصافه بأضداده بدلًا منه[64] حتى يلزم من عدمه صحة اتصافه به[65] فافهم.[66] وأيضًا لا نسلّم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضدّ الكلام نقصًا.

[١٣]/ ثم إنّهم بعدما اتفقوا في كونه متكلّمًا اختلفوا في معنى المتكلّم. فقال المعتزلة: [٣ظ] معناه أنّه موجد للكلام لا أنّه محلٌ له؛ فإنّهم جوّزوا قيام كلام الله بغيره. قال الفاضل الشريف في **حواشي الكشاف**: "ويرد عليه أن المتكلّم على قاعدة اللغة في المشتقّات كالمتحرّك والأسود من قام به الكلام لا من أوجَده"[67]

فإن قلت: إنّما يرد على المعتزلة ما ذكر أن لو جعلوا الإيجاد المذكور معنى حقيقيًّا للمتكلّم واعترفوا بأنّ المراد بما ورد في الشرع وتواتر إجماع الأنبياء عليه من كونه متكلّمًا وآمرًا بشيء وناهيًا عن شيء ومخبرًا بشيء معنى هذه الألفاظ معنى حقيقيًّا، واعتقدوا أن ذلك المعنى إيجاد الألفاظ والحروف في مَحَالِّها،[68] وهو ممنوع. لِمَ لا يجوز أن يجعلوا ذلك معنى مجازيًّا؟

٦١ في هامش م: بالنظر إلى الكلام اللفظي.

٦٢ في هامش م: بالنظر إلى الكلام النفسي.

٦٣ في هامش م: السكوت والبكم الباطني.

٦٤ في هامش م: أن قال بدلا منه لئلّا يلزم اجتماع الضدين.

٦٥ في هامش م: أي: بضده.

٦٦ في هامش أ: أن الخلوّ عن الشيء لا يستلزم الاتصاف بأضداده بجواز الخلوّ عن جميع الأضداد.

٦٧ **حاشية الكشاف للجرجاني**، مكتبة السليمانية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٢.

٦٨ ط: محلها.

[١٤]قلت: لا ضرورة في العدول عن الحمل على المعنى الحقيقي لإمكان[٦٩] ثبوت الكلام النفسي على أنّا نقول: المعنى المجازي المشهور إضافة الكلام إلى موجده بكونه قاصدًا معاني تلك الألفاظ؛ فإنّ هذا المعنى لازم في الأكثر لمعنى[٧٠] القيام فيكون الاستعمال فيه استعمالًا في لازم الموضوع له ومجرد الإيجاد لا يستلزم هذا المعنى حتى يكون استعمال المتكلّم في موجد الألفاظ والحروف في محالّها استعمالًا في المعنى المجازي المشهور.

[١٥]وإلى ما ذكرنا أشار الفاضل التفتازاني في **حواشيه للكشّاف** حيث قال: "المفهوم من المتكلّم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محلٍّ لا يوجب اتصاف الموجد به ولا إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلّم"[٧١] يعني: أن إيجاد العرض في محلّ لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلّم على الموجد في محلٍ إطلاقًا على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه ويكون حقيقة فيه. ولا يستلزم إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلّم[٧٢] بكون المتكلّم قاصدًا معناه حتى يكون استعمال المتكلّم في موجد الحروف في محالّها مطلقًا استعمالًا في المعنى المجازي المشهور. ولا يبعد[٧٣] أن يكون مرادهم[٧٤] بقولهم: "المتكلّم من أوجد الكلام" أن المتكلّم من أوجد الكلام قاصدًا به معناه.

[١٦]قال هذا الفاضل في **شرحه للعقائد**: "أن المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه [تعالى] متكلّمًا ذهبوا إلى أنّه متكلّم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محلّها[٧٥] أو إيجاد أشكال[٧٦] الكتابة في اللّوح المحفوظ وإنْ لم يُقرأ على اختلاف [بينهم]. وأنت خبير بأنّ المتحرك من قام

٦٩ أ + ثبوته.

٧٠ ل ط: بمعنى.

٧١ **حاشية الكشاف للتفتازاني**، مكتبة السليمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٢٩، ورق ٢.

٧٢ ط ق – ؛ أ + يعني: أن إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلّم على الموجد في محّلٍ إطلاقًا على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه، ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلّم.

٧٣ في هامش م: فيه من التكلّف ما لا يخفي.

٧٤ أي: المعتزلة.

٧٥ ل ط: محالّها.

٧٦ ل: الشكال | ف: ألفاظ.

به الحركة لا من أوجدها[٧٧] وإلّا لصحّ اتصاف الباريء بالأعراض المخلوقة[٧٨] له تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا"[٧٩] انتهى كلامه.

[١٧] **أقول**: ربما يفهم من قوله: "أن المتحرك من قام به الحركة / لا من أوجدها أن معنى لفظ "المتحرك" من قام به الحركة لا من أوجدها؛ إذ لو كان معناه ذلك لصحّ اتصافه بالأعراض المخلوقة" ولا يخفي ضعفه[٨٠] لظهور أنّ إيجاد العرض في محّل لا يقتضي اتصاف الموجد به، فكيف يلزم صحة اتصافه بالأعراض المخلوقة له؟ ومنهم من تعسّف، وقال: أي: كما يصحّ أن يحمل عليه المتكلّم بمعنى موجد الكلام يصح أن يحمل عليه التكيّف والأسود ونظائرهما بمعنى موجد فيه الكيفيّة والسواد وغير ذلك. ثمَّ بنى على ذلك التعسّف فاعترض بأنّ اتصاف الباريء بالأعراض المخلوقة بهذا المعنى لا يمتنع عقلًا. وجواز الاتصاف بالتكلّم[٨١] لورود الشرع به دون غيره مجردُ استبعادٍ ولا يفيد. وأنت خبير بأنّ ما حمل عليه قوله: "اتصاف الباريء بالأعراض المخلوقة له" بعيد عن الأذهان السليمة. [٤و]

[١٨] فالوجه أن يقال في تقرير كلامه، أن لفظ "المتحرك" يطلق لغة على ما قام به الحركة، ولا يطلق على موجدها مطلقًا وإنْ كان ذلك في محّله غير الموجد[٨٢] كما يقتضيه كلامهم، يعنى: أنّه لا يطلق عليه حقيقةً لا على طريقة أنه معناه، وأنّه ظاهر البطلان لظهور قاعدة المشتقّات. ولهذا لم يتعرّض له ولا على طريقة أنه فرد من معناه، أعني: ما قام الحركة. وهو الذي تعرّض له بقوله: "وإلّا لصحّ اتصاف الباريء بالأعراض المخلوقة له"، أي: وإن أطلق عليه[٨٣] بناء على

٧٧ في هامش م: قيل للمعتزلة أن يقولوا هذا بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقليّة، واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلّمًا بالمعنى اللغوي المشهور؛ ولا نسلّم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بدّ من التأويل في الصرف عن الظاهر.

٧٨ في هامش م: الموجودة بايجاده.

٧٩ **شرح العقائد للتفتازاني**، مطبعة العامرة في إسطنبول، ١٢٦٦، ٢٧.

٨٠ في هامش م: **أقول**: ما قال الفاضل من لزوم صحة اتصاف الباريء بالأعراض المخلوقة له ليس بناء على اقتضاء إيجاد العرض في محل اتصاف الموجد به حتى يرد عليه المنع، بل بناء أنه تعالى موصوف في الواقع بالتكلّم مثلًا، فلو كان التكلّم بمعنى إيجاد الكلام بمحل ما قالوا لزم صحة اتصاف الباريء في الواقع بالأعراض المخلوقة له، فتأمل فيه.

٨١ في هامش م: في الواقع.

٨٢ ط ق م ف – ؛ أ + وإن كان ذلك في محّله غير الموجد.

٨٣ في هامش م: فرضا.

أنه فرد مما قام به الحركة من جهة أن إيجاد العرض في محلٍّ يستلزم[٨٤] اتصاف الموجد به لصحّ اتصاف الباريً بالأعراض المخلوقة له. وهذا موافق لما نقلناه من هذا الفاضل من "أنّ المفهوم من المتكلّم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محلٍّ لا يوجب اتصاف الموجد به".

[١٩]فإن قلت[٨٥]: قاعدة اللغة في المشتقات تقتضي أن يكون مصدر اسم الفاعل قائمًا بالفاعل لا قيام العرض[٨٦] به. فاللازم منه أن يكون التكلّم قائمًا بالمتكلّم، لا قيام الكلام به. فإنّ المتمارض من قام به التمارض لا من قام به المرض كيف؟ فإنّه مخالف للقاعدة. وما ذكره المعتزلة مطابق لتلك القاعدة، فإنّ إيجاد الكلام[٨٧] قائم بالمتكلّم بالمعنى الذي ذكروه وإنْ لم يقم الكلام به.

[٢٠]قلنا: ما ذكرنا هو أن قاعدة اللغة في بعض المشتقات تقتضي أن يكون العرض قائمًا بالفاعل مطلقًا[٨٨] سواء كان ذلك اقتضاءً أوّليًّا كما في أمثال ضارب وأسود أو بواسطة[٨٩] ما يقتضيه كما في أمثال التكلّم؛ فإنّ تلك القاعدة يقتضي أن يكون محل التكلّم والتحرّك محلًا للكلام والحركة، وأنّ اقتضاء تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل إنّما هو بواسطة / أن مصدر اسم الفاعل [٤ظ] من تلك الصيغة إنّما يقوم بالفاعل إذا قام العرض به، لا أنه يقتضيه اقتضاءً أوّليًّا كما في مصادر الثلاثي هذا.

[٢١]واعلم أنّ الأشاعرة جعلوا كلامه صفة له لما ذكروا من أنّ الاتصاف بالتكلّم لا يتصور إلّا بالاتصاف بالكلام. وأحالوا[٩٠] كون الكلام اللفظي صفة له لتركّبه من الأجزاء الممتنعة الاجتماع، فالمتأخّر عند وجود المتقدم معدوم فالمتقدّم عند وجود المتـأخّر منتف، فكل منهما حادث؛ إذ القدم ينافي العدم سابقًا ولاحقًا. وأيضًا فالمتأخّر مسبوق بعدمه المقارن لوجود المتقدّم فهو حادث قطعًا. والمتقدّم لا يتقدّمه إلّا بزمَانٍ يسير فهو حادث أيضًا وكذا المركّب

٨٤ في هامش م: قيد أنه لا يقول به الخصم فكيف يقول عليه الفاضل إلّا أن يحمل الكلام على الوسع لإلزام الخصم.

٨٥ في هامش م: جواب من طرف المعتزلة.

٨٦ في هامش م: الذي هو الكلام.

٨٧ في هامش م: الذي هو التكلم.

٨٨ في هامش م: قيد للاقتضاء.

٨٩ في هامش م: أي: الواسطة في العروض.

٩٠ في هامش م: أي: جعلوه محلا.

منهما. وأيضًا الكلام اللفظي هو المركّب من الحروف التي تعرض بالأصوات[٩١] بسبب الآلات. فلا يكون إلّا من قبيل الكيفيّات الجسمانيّة التي يمتنع عروضها إلّا للجسم. ولا يعقل في الكلام اللفظي إلّا هذا. فلذلك أثبتوا كلامًا نفسيًّا وهو مدلول الألفاظ والعبارات.

[٢٢]وقالوا: "أنه [الكلام النفسي] عبارة عن النسبة الإخباريّة والإنشائيّة مع[٩٢] مفرديها قائمة بنفس المتكلّم. أمّا تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري؛ وأمّا أنّها النسبة القائمة بالنفس فلأنّه لو لم تقم بها لكانت هي الخارجيّة، واللازم منتف. أما الملازمة فإذ لا مخرج عنهما؛ لأنّ الثابت ثابت إمّا في النفس وإمّا خارج النفس. فاذا انتفى أحدهما تعين الآخر، وأمّا انتفاء اللازم فلأنّ الخارجيّة لا يتوقّف حصولها على تعقّل المفردين. لأنّ نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد والقيام أم لا. وهذه متوقّف حصولها على تعقّل المفردين فتغايرتا" هذا مما ذكر في **شرح العضد**.[٩٣]

[٢٣]"وقيل:[٩٤] والمراد بالقيام بنفس المتكلّم أن يكون تلك النسبة صفة لها موجودة فيها وجودًا متأصّلًا كالعلم والإرادة ونحوها. وليس المراد به أن يكون تلك النسبة معقولة حاصلة صورتها [عندها] للقطع بأن الموجود في نفس المتكلّم. إذا قال: "صلّوا" هو طلب الصلوة وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السمآء [عند تعقّلها]. ولهذا يصحّ اتصاف النفس بأنّها طالبة، والمراد بالخارجيّة ما يقابل ذلك. وحقيقتها أنّها مع قطع النظر عمّا في الذهن يقطع بأنّ زيدًا قاعد مثلًا. فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من أنّ المراد بالنسبة النفسيّة لا نسلّم توقّفها على تعقّل الطرفين. قلنا: افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري. ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس الطرفين بوجودهما العيني؛ بل بصورتهما العقليّة وهو معنى التعقّل".

[٢٤]وأقول:[٩٥] / في كل مما ذكر نظر، أمّا ما ذكر في **الشرح** من قوله: "والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلّم" فإنْ أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلّم، فهو قول بالصور والوجود الذهني وهم لا يقولون به. ولو فرضنا أنّه قصد بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو [٥و]

٩١ ط: الأصوات.

٩٢ في أصل المتن: بين.

٩٣ **شرح مختصر المنتهى الأصولي** لعضد الدين الإيجي، ٢/ ٢٧٢.

٩٤ قائله سعد الدين التفتازاني. أنظر إلى **حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي** للتفتازاني، ٢/ ٢٧٣.

٩٥ أ: فإن أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلم. صحّ هامش.

الواقع والمختار عنده لا على ما هو قاعدة مثبتيه من الأشاعرة يلزم على ما ذكره أن لا يكون الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج. إذ الصور أظلال[٩٦] لا تأصّل لها في الوجود؛ بل هي من قبيل الموجودات الذهنيّة كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في **حاشية المطالع**.

[٢٥]والكلام النفسي الذي أثبتوه من الموجودات الخارجيّة وإنْ أراد أن النسبة موجودة في النفس وجودًا متأصّلًا كما يدل عليه كلام القائل فلا نسلّم أنّ النسبة بين المفردين من الموجودات الخارجيّة. فإنّ النسب غير الأكوان ليست من الموجودات عند المتكلّمين مثل النسبة بين المحكوم عليه وبه[٩٧]. وليست منها عند الحكماء أيضًا. ولذلك قالوا: أن نسبة القيام إلى زيد بالحصول له ليس الخارج ظرفًا لوجودها؛ بل ظرف لنفسها، ولو فرض كونها من الموجودات فلا شبهة أنّ المفرد القائم بالنفس قد يكون معدومًا كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى، ١١/ ٤٢] فلا يكون المركّب من النسبة ومن مثل هذا المفرد موجودًا سلّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلّم أنّ النسبة صفة للنفس حتى يكون الكلام النفسي صفة لها. فإنّ العاقل لا يقول بأنّ النسبة بين القائم المحكوم به وزيد المحكوم عليه صفة للنفس كالعلم، ولو سلّم كونها صفة لها، لكن لا نسلّم كون الكلام النفسي صفة واحدة حينئذ؛ إذ النسب يتعدد بحسب تعدد المنتسبين والمثبتون للنفسي جعلوه صفةً واحدةً.

[٢٦]فإن قيل: قال بعض الأشاعرة انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء إنّما هو فيما لا يزال، وأمّا في الأزل فهو واحدٌ خالٍ عنهما.

وقال الفاضل الشريف في **شرح المواقف**: "وهذا الكلام ليس ببعيد جدًّا إذ هذان النوعان من الكلام النفسي وأقسامهما أنواع اعتباريّة؛ إذ يحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فيجوز أن يوجد جنسها بدونها ومعها"[٩٨].

[٢٧]وقال البعض اِنّه واحد بحسب ذاته وانقسامه إليها وتعدده بحسب التعلق وإنْ كان ذلك في الأزل أيضًا فعلى هذين القولين لا يلزم[٩٩] كون الكلام النفسي نسبةً مع المفردين أن

٩٦ في هامش م: ولهذا قال مولانا قطب الدين الرازي (ت.٧٦٦): "الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور".

٩٧ ط – مثل النسبة بين المحكوم عليه وبه.

٩٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٩.

٩٩ أ ط + من.

لا يكون / الكلام النفسي بحسب ذاته موجودًا واحدًا؛ إذ مراد ذلك الفاضل بقوله: "إن الكلام النفسي نسبة مع المفردين". أنّه باعتبار تعلقه بالأشياء نسبة، فجاز أن يكون باعتبار التعلق نسبًا متعددةً غير موجودة، فيكون باعتبار ذاته واحدًا موجودًا؛ فإن اعتبار التعلق في أنواعه الاعتبارية يقتضي تعدّد تلك الأنواع وعدميّتها دون ذات الكلام النفسي التي لم يعتبر فيها ذلك[100] التعلق. [٥ظ]

[٢٨]قلت: لا يشكّ عاقل عالم بالأوضاع اللغوية أنّ الكلام النفسي الذي يسمّى المتكلّم باعتبار اتصافه به متكلمًا هو مدلول الكلام اللفظي. وما يتعقّل[101] أولاً، ثمّ يقصد إفادته للسامع ثانيًا، ولا يشكّ أيضًا أن مدلول الكلام اللفظي الذي يتعقّل أولًا، ثمّ يقصد المتلفّظ إفادته ثانيًا، ليس غير النسب الخبريّة والإنشائيّة؛ بل نفس النسب فيكون هي الكلام النفسي، وحينئذ لا يكون الأمر الذي لا يكون في نفسه نسبة كلامًا نفسيًّا مدلولًا للكلام اللفظي. وأيضًا[102] أن العالم بالوضع يعلم علمًا ضروريًّا بأنّا إذا تلفّظنا مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص، ١/ ١١٢] وقصدنا إفادة معناه للسامع فالكلام النفسي الذي يجده المتلفّظ في نفسه وهو مدلول هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلّا تلك النسب لا أمر آخر لا يكون في نفس نسبة. وظاهر هو أن الكلام القائم به تعالى الدال عليه هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلّا تلك النسب بلا فرق لظهور أن مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغير قائله؛ فإنّ مدلول زيد قائم واحد سواء صدر عن الواجب أو الممكن. وهذا مما لا يمكن إنكاره؛ بل نقول: إنّ كون الجملة الخبريّة والإنشائيّة موضوعة للنسب من حيث هي مع مفرديها لا لأمر آخر غير النسبة في ذاته أمر لا ينكره إلّا غير العارف بأوضاع[103] اللغة. فلا يكون مدلول الوضعي إلّا تلك النسب،[104] فتسميته تعالى بالمتكلّم باعتبار اتصاف بأمر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفًا للموضوع اللغوي. فيكون ما ارتكبوه مثل ما هربوا عنه من كون معنى التكلّم إيجاد الكلام. إذ كل منهما مخالف لقاعدة اللغة.

[٢٩]وقولهم: "الكلام النفسي خالٍ في الأزل عن الأنواع الخمسة" أمر مشكل. وكذا قولهم: "إن انقسامه إليها في الأزل باعتبار التعلق". لأنّ نسبة القائم إلى زيد نسبة خبرية مثلًا

١٠٠ ط – ذلك.

١٠١ ل: يتعلق.

١٠٢ ل ط: ونقول.

١٠٣ ط ف – بأوضاع.

١٠٤ ط ف – فلا يكون مدلول الوضعي إلاّ تلك النسب.

إضافة محضة باعتبار ذاتها. وليس تحقق معنى الإضافة فيها باعتبار جزئها الذي هو تعلق صفة ذات إضافة هي جزء آخر كالرحيم. فإن معناه / إرادة متعلقة بالإنعام على الخلق. فإن الإضافة [٦و] فيه باعتبار جزئه الذي هو تعلق الإرادة لا باعتبار نفسه. وحينئذ لايكون انقسام الكلام النفسي إليها انقسام أمر غير إضافة.

[**٣٠**]ويرد على القول الأول أيضًا، أن النسبة القائمة بالمتكلّم التي حكم بكونها كلامًا نفسيًّا في مثل: "زيد قائم" ليس معنى قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره قائمًا في نفس الأمر. فإن اتصاف زيد بالقيام في نفس الأمر إنّما هو باعتبار كون خارج النفس ظرفًا لنفس تلك النسبة وهذه الظرفية[١٠٥] لا يتصوّر في صورة القيام بالنفس؛ بل معناه قيام صورة النسبة التي يطابق النسبة الخارجيّة، إنْ كان الخارج ظرفًا لتلك النسبة وليس ههنا إلّا نسبة خارجيّة يكون الخارج ظرفًا لنفسها[١٠٦] وصورة تلك النسبة. واذا لم يكن ذات النسبة الخارجيّة قائمة بالمتكلّم يكون القائم به صورتها[١٠٧]. ولا يتوهم عاقل أن ههنا نسبة أخرى غير الخارجيّة وصورتها بالذات. وأنّها مدلولة للكلام اللفظي قائمة بنفس المتكلّم. واذا كان القائم صورة النسبة الخارجيّة يكون النسب الخبريّة قائمة به تعالى في الأزل أيضًا لأزلية علمه بالنسب الخارجيّة. وكون العلم عند الأشعري صفة توجب تمييزًا هو عبارة عن الصورة في التصورات. كما ذكره الفاضل الشريف في **حاشية شرح العضد**.[١٠٨] حينئذ لا يكون كلامه النفسي خاليًا عن أحد الأنواع الخمسة كما زعمه ابن سعيد.

[**٣١**]ولو سلّم كون الكلام النفسي أمرًا ذات تعلق فلا نسلّم وجوده في الخارج كما يدعونه. فإنّ الأدلة القائمة على اتصاف البارئ به لا يدل على وجوده الخارجي وأن الاتصاف والمدلوليّة والمفاديّة و[١٠٩] كون قيامه به ليس[١١٠] كقيام الأظلال والصور؛ بل كونه مثل قيامٍ سائر أنفس الأشياء وذواتها. إنْ صحّ[١١١] لا يدل على وجودها. فإنّ هذه الأمور يتحقق في المعدومات

١٠٥ ل: الظرفين.
١٠٦ أ: لنسبتها.
١٠٧ ط: صورها.
١٠٨ **حاشية شرح العضد** للجرجاني، ١/ ١٨٧.
١٠٩ ل ف ط م ق + عدم.
١١٠ ل ف ط م ق – ليس.
١١١ ط ق – إن صحّ.

أيضًا، وليس وجوده من البديهيّات المعلومة بالوجدان كوجود الإرادة، وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما ذكرنا. وأمّا ما ذكره القائل من أن المراد بقيام النسبة بنفس المتكلّم كون النسبة صفة موجودة فيها وجودًا متأصّلًا، فإنْ أراد بالوجود المتأصّل الوجود الخارجي حقيقة فقد عرفت بطلان وجود مثل النسب الخبريّة. مع أن هذا القائل صرّح في **المطوّل** بأن النسب ليست موجودة في الخارج. ويدل عليه كلامه في **حاشية شرح العضد** في هذا الموضع أيضًا.[112] وإنْ أراد به الوجود المجازي، أعني: ما يكون بمنزلة الوجود فهو اعتراف بأن الكلام / النفسي [٦ظ] الذي جعله عبارة عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج وهو خلاف مذهبهم. وما ذكره من الدليل إنّما يتم في الكلام الإنشائي الطلبي دون الخبري. وما ذكره من أن القائم ليس صورة النسبة؛ بل نفسها فقد عرفت ما فيه.

[٣٢]وما يدل عليه كلام هذا القائل ههنا من أن النسبة ليست موجودة في الخارج منافٍ لظاهر **قول الشارح** حيث قال: الثابت ثابت إما في النفس أو خارج النفس، فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، فتأمّل. هذا ما يتعلق بإثبات كونه متكلّمًا وتعيين الكلام النفسي على ما نقلناه.

وأمّا[113] **في بيان المغايرة للعبارات**، فإنه غير العبارات والألفاظ لأنّها تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام بخلاف الكلام النفسي. **وفي بيان المغايرة للعلم** في صورة الخبر، أنه قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه؛ بل يعلم خلافه أو يشك فيه. وهذا الفرق ليس بسديد؛ لأنّه إنْ أراد بالعلم العلم بمعنى اليقين أو مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له أن يكون مغايرًا لمطلق العلم الشامل للتصور أيضًا. وإنْ أراد مغايرته لمطلق العلم الشامل فالدليل لا يفيده. إذ لا يتصور الإخبار عمّا لا يعلمه بهذا المعنى؛ بل نقول إذا أريد بالعلم اليقين أو الاعتقاد لا يكون الدليل مفيدًا للمغايرة. لأنّ المراد بالمغايرة ههنا المغايرة لعلم البارئ دون مطلق العلم. فظاهر أن الدليل لا يفيده كما لا يفيد المغايرة لمطلق العلم الشامل بلا فرق؛ لأنّ البارئ منزّه عن الإخبار عمّا لا يعلمه بذينك المعنيين.

[٣٣]قال بعض الأفاضل في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي هو الخبر، أن الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب إمّا مع النفس أو مع الغير دون العلم. فإنّه لا يكون فيه قصد خطاب

١١٢ **حاشية شرح العضد** للجرجاني، ١/ ٤٦٥.

١١٣ ط: وقيل.

ولو كان فصار كلامًا[114]، وهذا في غاية الضعف. لأنّا بيّنا أن الكلام النفسي ما يتعقله المتكلّم أولاً ثم يتكلم لإفادته وأنه مدلول العبارات والألفاظ التي يعبّر بها عنه. ولا يشك عالم بالوضع في أن مدلول الجمل الخبريّة التي يتكلّم لإفادته ليس إلّا النسب الخبريّة مع الطرفين. ولا شبهة في أن هذه النسب مع الطرفين ليست مما يلزمها قصد الخطاب. والأقرب في بيان الفرق أن يقال أن الكلام النفسي مدلول اللفظ والمفاديّة قصدًا أصليًّا وهو النسب المعلومة دون العلوم.

[٣٤]وأمّا في بيان مغايرته للإرادة في صورة الأمر أنه / قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده أنّه هل يطيعه أم لا؟ فإنّ مقصوده مجرّد الاختبار دون إتيان المأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهو قد يـأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، وفيه نظر. إذ عدم تحقق الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. فإن عدم تحقق الإرادة في نفس الأمر لا يقتضي عدم دلالة اللفظ عليه وعدم قصد إفادته باللفظ. فيجوز أن يقصد باللفظ معنى الإرادة ويدل اللفظ عليه مع عدم تحقق هذا المفاد المدلول. ويكون الكلام النفسي مفادًا ومقصودًا إفادته للمخاطب المأمور به ومدلولًا وإنْ لم يكن موجودًا في نفس الأمر. وبمجرد ما ذكره من تخلف تحقق الإرادة عن لفظ الأمر لا يعلم كون الكلام النفسي مغايرًا للإرادة. إلّا أن يتبيّن أن مدلول الأمر فيما ذكر متحقق في نفس الأمر ولا يتحقق الإرادة. وما ذكره من قوله: "فإن مقصوده مجرد الإختبار" لا يفي بذلك، [٧و]

[٣٥]بل نقول: قوله: "دون الإتيان بالمأمور به" يدل على الاعتراف بأن مدلول الأمر الذي هو الطلب ليس متحقّقًا في نفس الأمر؛ لأنّ الإرادة إنّما يتصور بالنسبة إلى فعل من له الإرادة لا بالنسبة إلى فعل الغير؛ لأنّ الإرادة إنّما يتعلق بالمقدور. وظاهر أن فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون مقدورًا للعبد. فلا يتعلق به إرادة الأمر سواء كان الأمر معتذرًا أو مختبرًا أو لا. فتخصيص الأمر بتينك الصورتين وعدم الاكتفاء بقوله: "كن" يأمر الرجل مما لا يريده، يدل على أن المراد بالإرادة في قوله: "دون الإتيان بالمأمور به" معنى الطلب. ولعلّ عدم الاكتفاء بمطلق الأمر للرجل والتعرض لتينك الصورتين لظهور عدم تحقق الإرادة فيها بخلاف[115] صورة مطلق

١١٤ ط – ولو كان فصار كلامًا.

١١٥ ط: يخالف.

الأمر للرجل. فإنّ عدم تحققها فيها خفي يحتاج إلى البيان الذي ذكرناه. وأيضًا لو تمّ الدليل المذكور لزم أن لا يكون الطلب كلامًا نفسيًّا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة كما لا إرادة[١١٦] فيهما.

[٣٦]**فالأولى**: أن يقال في بيان المغايرة أن الرجل قد يأمر آخر بأن يفعل باختياره ولا شبهة في أن هذا الفعل المطلوب صدوره من الغير باختياره ليس متعلق إرادة ذلك الآمر كما بيّنا من أنّ الإرادة إنّما يتعلق بالمقدور والفعل والمطلوب حصوله من الغير باختياره، من حيث / هو كذلك [٧ظ] لا يكون مقدورًا للعبد سواء قلنا إن قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة. قال في **شرح المواقف** بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والإرادة بهاتين الصورتين:

> "واعترض [عليه] بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصلا كما لا إرادة فيها قطعًا. ثمَّ فرغ على ذلك البيان. قوله: فإذن هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس .ثمَّ نزعم أنّه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وقال المصنف: ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلّم بما أخبر به أو يصير سببًا لاعتقاد إرادته، أي: إرادة المتكلّم لما أمر به لم يكن بعيدًا. لأنّ إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها به من الأمور المتغيرة والمختلفة. وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة. لكني لم أجده في كلامهم؛ بل الموجود فيه، أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلّم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه. فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مرّ ما فيه."[١١٧] انتهي كلامه.

[٣٧]**وأقول**: يرد على قوله: "ثمّ نزعم أنّه قديم لامتناع قيام الحوادث به" أن يقال أن المعلوم لنا بالأدلة التي ذكروها أن له تعالى صفة مغايرة للعلم والإرادة. هي معنى نفسي يجده المتكلّم في نفسه ويعبّر عنه بالعبارات. وهو لا يقتضي أن يكون ذلك المعنى النفسي موجودًا خارجيًّا حتى يتصور كونه قديمًا؛ بل نقول: إنّ ما نجده في أنفسنا ليس إلّا النسب الإخباريّة في الخبر

١١٦ ط: كالإرادة فيها.

١١٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٥.

والطلبيّة في الأمر وليستا موجودتين. والوجدان لا يدل على وجود ما يجد النفس الاتصاف به. إذ وجدان الاتصاف بالأمور العدمية ليس مستحيلًا، كيف فإنّهم لا يعدّون مثل الفرح والغم من الموجودات مع أنّ كل أحدٍ يجد في نفسه الاتصاف به وأنّ كل أحدٍ اذا رجع إلى وجدانه يجد نفسه متّصفا بالجهل بحقائق الأمور.

[٣٨]ويرد على قوله: "لو قالت المعتزلة" إلخ. فإنّ مراد الأشاعرة بالمعنى النفسي الذي أثبتوا كونه صفة مغايرة للعلم والإرادة هو المعنى الذي يجده نفس المتكلّم ويدور في خَلَده ويعبر المتكلّم عنه [بعبارات مختلفة] ويقصد حصوله في نفس المخاطب. وأنّه لا يشك في أن اللفظ / في الصورتين المذكورتين مستعمل في المعنى الذهني الذي يعقله المتكلّم أوّلًا [٨و] ثمّ يتكلّم لإفادته للمخاطب. ولا شك أنّ ذلك المعنى المعبّر عنه [باللفظ] المقصود إفادته للمخاطب ليس الإرادة المذكورة [إرادة فعل يصير سببًا إلخ] كما أنّه ليس إرادة الإتيان بالمأمور به. وتحقق هذه الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم أن يكون هي المعبّر عنها. واذا كان المعنى النفسي المعبّر عنه المقصود بالإفادة الذي هو المراد بالكلام النفسي مغايرًا لهذه الإرادة أيضًا يثبت مدّعاهم[١١٨] ويكون ما ذكره في توجيه كلامهم بعيدًا.

[٣٩]ثم إنّ ملخص تقرير الفاضل الشريف كلام **المواقف** هو أنّ ما ذكرتم من بيان مغايرة الكلام النفسي لصفة العلم والإرادة لا يتم لجواز أن يكون المعنى النفسي في تينك الصورتين، الإرادة المتعلقة بفعل يكون سببًا لما ذكر ومغايرته لإرادة[١١٩] متعلقة بإتيان المأمور به، وللعلم لا يستلزم مغايرته للإرادة المتعلقة بفعل كذلك. وحينئذ يظهر أن ما نقله من الاعتراض على بيان مغايرة الكلام النفسي للإرادة في الأمر ليس مما يتوهم اتحاده مع كلام **المواقف** الدال على أنه يجوز أن يكون المعنى النفسي الإرادة المعتلقة بفعل يكون سببًا لاعتقاد المخاطب بإرادة المتكلّم لما أمر به كما لا يتوهم اتحاد الاعتراض على بيان مغايرته للعلم في الخبر بأن يقال: "إن الموجود في[١٢٠] تلك الصورة إظهار[١٢١] أمارة الخبر لا حقيقته". وبما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكر في **شرح المقاصد**: "من أن كلام **المواقف** من قوله: "ولو قالت المعتزلة" إلخ. مما يشعر به كلام بعض

١١٨ م: أي: الأشاعرة.

١١٩ ل: مغايرة الإرادة.

١٢٠ ل: من.

١٢١ أ- إظهار.

المعتزلة حيث قال لا نسلّم وجود حقيقة الإخبار والطلب في الصورتين المذكورتين؛ بل إنّما هو إظهار أمارتهما"[١٢٢] ليس كما ينبغي.

[٤٠] ولعلّ هذا الفاضل قرّر كلام **المواقف** هكذا. وأن المعنى القائم بالنفس في الصورتين الإرادة المذكورة دون معنى الطلب وحقيقة الإخبار. فلا يكون فيهما إلّا صيغة الخبر والأمر. فيكون حاصل كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة؛ إذ مراد ذلك البعض بقوله: "إنّما هو إظهار أمارتهما" أن الموجود فيهما صيغة الخبر والأمر لأنّها أمارة الخبر والأمر. وما ذكره الفاضل الشريف من التقرير أولى؛ إذْ مدار الاعتراض على تقرير **شارح المقاصد** نفي[١٢٣] تحقق حقيقة الخبر والأمر وثبوت صيغتهما فقط. ولا مدخل فيه للتعرّض لكون المعنى النفسي الإرادة المذكورة. ولذلك لم يتعرض له في كلام بعض المعتزلة والاعتراض الذي نقله بقوله: "واعترض". فلا يصح قول هذا الفاضل: "وأنا قد وجدتُ في كلام بعض / المعتزلة ما يشعر بذلك". ويصح قول **شرح المواقف**: "بل الموجود فيه أنّ مدلول العبارات" إلخ. وكأنّه أشار بهذا القول إلى فساد قول **شرح المقاصد**: "وأنا قد وجدتُ [في كلام الإمام الزاهدي[١٢٤] من المعتزلة] ما يشعر بذلك."[١٢٥] [٨ظ]

[٤١] بقي ههنا شيء وهو أن الفاضل الشريف نقل اعتراض بعض المعتزلة على بيان كون الكلام النفسي مغايرًا للإرادة في الأمر ولم ينقل اعتراضه على بيان كونه مغايرًا للعلم في الخبر. وكأنّه غير مقبول عنده ولذلك لم ينقله إلّا أن مقتضى ما ذكره في بعض مصنفاته أن يكون هذا الاعتراض متّجهًا على ذلك البيان أيضًا.

بيان ذلك أنه قال في **حاشية لشرح الشمسية**: «إنّ طرفي الشرطية بعد حذف الأدوات لا يكون قضية إذ لا حكم فيهما، ولا بدّ في القضية من الحكم."[١٢٦] وعلى هذا القياس لا يكون

١٢٢ **شرح المقاصد** التفتازاني، ٢/ ١٠١.

١٢٣ أ+ كون.

١٢٤ لعله نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد بن محمد الخوارزمي الفقيه الحنفي المعروف بالزاهدي (ت. ٦٥٨). له من الكتب: **مجتبى في الأصول، قنية المنية لتتم الغنية، الرسالة الناصرية**. أنظر إلى **كشف الظنون**، ٦/ ٤٢٣.

١٢٥ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٠١.

١٢٦ **حاشية شرح الشمسية** للجرجاني، ٢/ ٦-١١.

الكلام خبرًا حقيقة ما لم يتحقق الحكم. وحينئذ لا[١٢٧] يوجد في الصورة المذكورة حقيقة الإخبار كما لا يوجد في الصورة الأخرى حقيقة الأمر بلا فرق.

[٤٢]وأمّا بيان كون الكلام واحدًا، فقالوا: "إنه لو تعدد لاستند إلى الذات، إما بطريق الاختيار أو الإيجاب، وهما باطلان. أمّا الأوّل: فلأنّ القديم لا يستند إلى المختار، وأمّا الثّاني: فلأنّ نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية فيلزم وجود كلامٍ غير متناه، وهو ضعيف وعلى تقدير تمامه يلزم أن لا يتعدد أنواع الكلام النفسي في الأزل مع أن المذهب المنصور تنوعه إليها. لأنّ نسبة الذات إلى تلك الأنواع ليست بالاختيار. لأنّ ما يكون اختياريًّا كما لا يكون قديمًا في صورة الموجود كذلك لا يكون أزليًّا اذا كان اعتباريًّا وأنّ تلك الأنواع وإنْ فرض كونها باعتبار تعلق الكلام الواحد، لكن لا يتصور أن يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام[١٢٨] كونه متجددًا غير أزليّ؛ إذ الإرادة لا تتعلق بالحاصل سواء كان ذلك موجودًا أو اتصافًا بأمر اعتباري. واذا لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالإيجاب فيلزم أن يكون له أنواع غير متناهية.

[٤٣]ونقول: إنْ أراد بقوله: "نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية" أن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد ممكنة وممتنعة على السوية فهو ممنوع لظهور أنّ الممتنع لا يتصور صدوره عن الفاعل. فكيف يكون نسبة الفاعل إلى الممكن وممتنع الصدور عنه على السوية؟ وإنْ أراد أن نسبته إلى الأعداد الممكنة على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك، فلا نسلّم كون جميع الأعداد من الكلام والقدرة ممكنة. إذ يجوز أن يكون بعض المراتب / من أعداد[١٢٩] القدرة[١٣٠] [٩و]
ممكنة ويكون ما فوقها ممتنعة. وحينئذ لا يلزم ثبوت قدر[١٣١] ما لا تتناهي. ثمّ إنّ مبنى ما ذكروا أن يكون الأعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بخواص؛ وهو في حيّز المنع.

[٤٤]**وأقول**: قلتُ لبعض مشاهير ديارنا حين قال في أثناء المحاورة: إنّ الخبر المتواتر توجب العلم دون المشهور، كيف يتصور القول بالتفرقة المذكورة من المتكلّمين؟ فإنّهم يقولون بتماثل الأعداد والاشتراك في الأحكام، ولا يقولون بتمايزها

١٢٧ أ- لا.
١٢٨ أ: يستلزم.
١٢٩ ط أعدادهما.
١٣٠ ل ط – القدرة.
١٣١ ل ط – قدر.

بخواص منوعة يترتب عليها التخالف في الأحكام. وهو يقتضي أن يكون عدد الأخبار في صورة المشهور موجبًا لليقين كما يوجبه العدد الذي في صورة التواتر ولا يكون عدد المتواتر موجبًا له كالمشهور.

[٤٥]فلمّا ألقيتُ إليه هذه المغلطة تحيّر واضطرب وليس مما ينقل ما ارتكب وحلّ المغلطة على مذهب الأشاعرة في غاية الظهور. لأنّهم يقولون الكل من عند الله ولا تأثير ولا مدخليّة لشيء في شيء، ومعنى إيجاب الخبر المتواتر للعلم خلق الله العلم عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تأثير ومدخليّة للخبر فيه. فيجوز عندهم أن يخلقه عقيب الخبر المشهور والواحد أيضًا إلّا أن عادته جرت في الخبر المتواتر دون المشهور.

[٤٦]وأمّا المعتزلة فإنْ قالوا بأن العدد ليس أولى من عدد كما يدل عليه كلام **شارح المواقف** في بيان أن العلم الواحد، هل يجوز تعلقه بمعلومين أم لا؟[١٣٢] فما ذكرنا يرد عليهم، لأنّ استناد العلم إلى الخبر المتواتر بطريق التوليد عندهم. قال الإمام الرازي: إنّ الكلام النفسي في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه؛ لأنّ الأمر بالشيء إخبار بأن فاعله مستحق الثواب وتاركه العقاب والنهي على العكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر، لأنّ ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما. وقال عبد الله بن سعيد: إنّه في الأزل ليس شيئًا من الأقسام وإنّما يصير أحدهما[١٣٣] فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه.

[٤٧]وقال إمام الحرمين: إنّ ثبوت الكلام إنّما هو بالسمع دون العقل، ولم يرد السمع بالتعدّد؛ بل انعقد الإجماع على نفي كلام قديم ثانٍ ولم يمتنع التكلّم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلامٍ واحدٍ. فحكمنا بأنّه واحد يتعلّق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات، وإنْ كانت العقولُ قاصرة عن إدراكِ كُنهِ هذا المعنى، قال في **شرح المقاصد** وهذا هو الأقرب.[١٣٤]

[٤٨]ويرد على الكل أن هذه الأقسام؛ إمّا أن يكون عبارة عن ذلك المعنى القديم مع تعلقه بأشياء على أن يكون التعلق جزءًا من حقائقها، وإمّا أن يكون عبارة عن نفس المعنى بدون اعتبار التعلق فيها. والأوّل: يستلزم أن لا يكون هذه الأنواع كلام الله حقيقة، إذ التعلق

١٣٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٠٠.

١٣٣ ل: أحدها.

١٣٤ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٠٦.

[٩ظ] لم يعتبر / في حقيقة كلامه القديم[١٣٥] بخلاف هذه الأنواع. والثاني: يستلزم أن لا يتمايز هذه الأنواع بحسب ذواتها؛ بل بحسب الأمور الخارجيّة عنها. وهي التعلق بأشياء ولا يكون احتمال الصدق والكذب وعدمه من لوازم ماهياتها وهذه سفسطة ظاهرة.

[٤٨]ويرد على الأوّل والثّالث أنه يلزم أن يكون الإخبار التي بمعنى المضي كذبًا، ويرد على الأوّل أنّ ما ذكر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما. ويرد على الثاني أن المعنى النفسي قبل الانقسام إلى تلك الأنواعـ إمّا أن يكون بحيث لو عبّر عنه كان المفهوم إحدى النسب الإخباريّة أو الإنشائيّة أو لا.

[٥٠]والأوّل: يستلزم أن يكون ذلك المعنى إحدى الأنواع قبل الانقسام إليها. والثاني: يستلزم أن يكون ذلك مفردًا خاليًا عن معنى النسبة، والمفرد الخالي عن التركيب في زمانٍ لا يكون مركبًا في زمانٍ آخر وإنْ فرض تعلقه بشيء. وكذا المعنى الذي يكون لفظه خاليًا عن إفادة صحة السكوت عليه وإفادة الفائدة التامة في زمان لا يكون مفيدًا لهما في زمانٍ آخر.

[٥١]وقال في **شرح المواقف**: "أورد على مذهب ابن سعيد [من الأشاعرة] أنها أنواع فلا يوجد دونها. إذ الجنس لا يوجد إلّا في ضمن شيء من أنواعه، والجواب منع ذلك في أنواع يحصل بحسب التعلق بمعنى أنها ليست أنواعًا حقيقةً له حتى يلزم ما ذكرتم؛ بل هي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء. فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضًا"[١٣٦].

[٥٢]**وأقول**: الإنصاف إنّ أقسام الكلام من الخبر والإنشاء أقسام محصّلة حقيقةً[١٣٧] يمتاز ذانك القسمان[١٣٨] بذاتهما. لا أقسام يعتبرها العقل ويتميّز بأمر يعتبره تارة مقارنًا له ولا يعتبره كذلك أخرى. واحتمال كونها كذلك كاحتمال أقسام الحيوان إلى تميّزها بأمور يتعبرها العقل تارة مقارنة للحيوان وتارة يعتبرها مجرّدة بالكليّة أخرى. وعلى ما ذكره يرتفع الوثوق بأحكام العقل.

١٣٥ ل ط: الحقيقي.
١٣٦ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٩.
١٣٧ ل: حقيقيّة.
١٣٨ أ: ذينك القسمين.

المبحث الثاني: في كلام المخالفين النافين للكلام النفسي المخالف لسائر الصفات.

[٥٣]اعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلامه تعالى: وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى، فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك.

[٥٤]وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته. ولو سلّموه لم ينفوا قدمه الذي ندّعيه في كلامه فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته. فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنّما يفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ. وأمّا بالنسبة إلينا فيكون نصبًا / للدليل في غير محل النزاع. وأمّا ما دلّ على حدوث [١٠و] القرآن مطلقًا بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي بحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون فيه حجة علينا إلّا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة. إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان. هكذا قال في **شرح المواقف** ثمّ ذكر أدّلتهم الدالة على حدوث القرآن التي سنذكرها وأجاب عنها. ولا يخفي عليك أن سوق كلامه يدل على أن المعتزلة وإن نصبوا أدلّتهم بالنسبة إلينا كالحنابلة إلّا أن ذلك في الحقيقة نصب الدليل في غير محل النزاع. وقال في **حاشيته للكشاف**: "اعلم أنّ المنصف استدلّ بهذه الأوصاف [إنّما هو] على حدوث هذه العبارات المنظومة ردًّا على الحنابلة ومن يجري مجراهم. فإنّهم زعموا أن هذه الحروف والكلمات قديمة قائمة بذاته تعالى [لا] على القائلين بالكلام النفسي [لاعترافهم بحدوث هذه العبارات لكنهم يدعون أن هناك كلامًا نفسيًّا]"[١٣٩]. وهذا يدل على أن **صاحب الكشّاف** لم يقصد بما ذكره من الاستدلال على حدوث القرآن الرد على أهل السنة، بل على الحنابلة.

[٥٥]والظاهر أن ما ذكره من الأدلة التي ذكرها في **شرح المواقف** في معرض الرد على أهل السنة مما قصد به **صاحب الكشاف** الاستدلال على حدوث القرآن مطلقًا ردًّا على أهل السنة أيضًا. كما ذكره مشايخ المعتزلة في ذلك المعرض وأمّا[١٤٠] دأب **صاحب الكشاف** في ذلك الكتاب إلّا متابعتهم والمبالغة في التشبث بكلمات مشايخه في ردّ أقوال أهل السنة. والمناسب

١٣٩ **حاشية الكشاف** للجرجاني، مكتبة السليمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٥.

١٤٠ ط - أما.

لتعصّبه وكون مطمح نظره إظهار رد أقوال أهل السنة أن يطوي كلامه على منوال مشايخه لا على ما هو الحق في المناظرة، ولعلّ مراد الفاضل الشريف بقوله: "ردًّا على الحنابلة" أنّ الرد لا يترتب إلّا على الحنابلة بأن يجعل ما يدل على الغرض مستعملًا في معنى الغاية مجازًا.

[**٥٦**]فإنْ قلت: لما لم يكن القرآن مثبتًا بالشرع إلّا موصوفًا بصفات توجب حدوثه لم يكن القرآن[١٤١] إلاّ الموصوف[١٤٢] بها. قلت: لو سلّم صحة إثبات القرآن بالشرع فلا نسلّم أن لا[١٤٣] يكون إثباته مطلقًا إلّا موصوفًا بها؛ بل ذلك هو القرآن اللفظي دون كله[١٤٤] ما يطلق عليه القرآن.

ويرد على قوله: "ولو سلموه لم ينفوا قدمه." أنّا لا نسلّم عدم يفهم ذلك أو يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات؛ بل يقولوا بقدمه فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده.[١٤٥]

[**٥٧**]ثم اعلم أنّ لهم دليلًا عقليًّا ونقليًّا على هذا المطلوب، أمّا المعقول الذي ذكره في **شرح المواقف** فوجهان:

> الأوّل: الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه، فكيف يتصور ثبوته له، وكذا الحال في سائر أقسام الطلب فإن صدورها بدون وجود المطلوب منه سفه؛ بل نقول: صدور جميع أقسام الكلام بدون تحقق السامع سفه. / إذ المقصود منها إفادة السامع النسب الخبريّة أو الإنشائيّة وهذا لا يتصور بدون السامع فيكون صدورها خاليًا عن الفائدة المقصودة فيكون سفهًا. [١٠ظ]
>
> والثاني: لو كان كلامه تعالى قديمًا لاستوى نسبته إلى جميع المتعلقات؛ لأنّه حينئذ يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بجميع[١٤٦] ما يصح تعلقه به. ولما كان الحسن والقبح

١٤١ ط ق – القرآن.

١٤٢ ط ق: موصوفا.

١٤٣ ق – لا.

١٤٤ ق: كل.

١٤٥ ط ق م ف – ؛ أ + ويرد على قوله ولو سلموه لم ينفوا قدمه أنا لا نسلم عدم يفهم ذلك أو يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لساير الصفات؛ بل يقولوا بقدمه. فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده.

١٤٦ في الأصل: بكل.

بالشرع صحّ في كلّ فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه. فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال[١٤٧] كلها. فيكون كل فعل مأمورًا به ومنهيًّا عنه معًا، هذا خلف. قال في **شرح المواقف**: وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهوٌ من القلم فإنّ القدرة كما صرّح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكلّ ما يصحّ أن يتعلق به كالعلم.[١٤٨]

[٥٨] **وأقول**: الحكم بأن ما وقع في بعض النسخ سهو سهو. إذ لا يخفى أن للقدرة تعلقين، تعلق بالنسبة إلى جميع الممكنات. وهذا التعلق هو الذي أراده بقولهم نسبة القدرة إلى الوجود والعدم على السوية ولاحظوه في حكمهم أن القدرة يعمّ جميع الممكنات وهو مقتضي ذاتها لا يحتاج فيه إلى انضمام الإرادة، وتعلق ببعض الممكنات وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة. وما ذكره ههنا التعلّق الأوّل وهو كتعلّق العلم في العموم بجميع ما يصلح له،[١٤٩] وما ذكره فيما بعد هو التعلّق الثّاني فلا غبار على ما ذكر في النسخة. والجواب عن الدليل الأوّل أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنّما هو في الكلام اللفظي، وأمّا كلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلّم من ابن سيولد.

[**٥٩**]قال الفاضل الشريف: "ويتجه[١٥٠] عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله، وهو ممكن وليس بسفه. وأمّا نفس الطلب فلا شك في كونه سفهًا، بل قيل: هو غيرُ ممكن؛ لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال"[١٥١]

[٦٠]وما ذكره الفاضل الشريف ظاهر لمن له قلب سليم. إذ لا يشك عاقل في أن الطالب يعلم أن فائدة الطلب – أعني: إتيان المطلوب منه- المطلوب[١٥٢] مما لا يتصور حين كون المطلوب منه معدومًا؛ بل إنّما يتصور ذلك بعد الوجود، وإنّ طلبه في زمانٍ لا يتصور فائدته فيه؛ بل في زمانٍ آخر مع علمه به سفه بلا شبهة.

[٦١]لا يقال: فعلى هذا يلزم أن لا يأمرنا الرسول بشيءٍ ولا ينهانا عنه. واذا رجعت إلى وجدانك فيمن أشرف على الموت وقال لقومه: قولوا: "لإبني الذي سيولد أنّ أباك قد أمرك

١٤٧ أ: بأفعال.

١٤٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٦.

١٤٩ أ: وتعلّق بالنسبة إلى بعض الممكنات وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة للترجيح، وهو ليس مقتضي ذاتها. صح

١٥٠ في الأصل: يرد.

١٥١ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٦.

١٥٢ ط – المطلوب.

بالاشتغال بالعلوم"، علمت أن المتحقق نفس الطلب لا العزم عليه. لأنّا نقول لا شبهة أنّ الأمر / والنهي لله تعالى، وليس النبي إلّا حاكٍ لهما. [١١و]

[٦٢]فإنْ أراد بقوله: "يلزم أن لا يأمرنا ولا ينهانا" أنه يلزم أن لا يقع[١٥٣] في حقنا طلب الفعل أو الترك المطلق الذي يراد بصيغة الأمر مجازا –أعني الطلب العام للطلب بالفعل المتعلق بالحاضرين والطلب الذي ليس بالفعل– فلا نسلم أنّه لا يقع ذلك؛ إذ يجوز أن يراد بصيغ الطلب النازلة في حق المكلف مطلق الطلب الشامل للطلب بالفعل المتعلق بالحاضر والطلب بالقوة. فيقع المراد بالأمر في حقنا من ذلك الطلب وقت وجودنا دون زمان الأمر ويقع في حق الحاضرين وقت وجودهم. وإن أراد أن لا يقع في حقنا الطلب بالفعل وقت وجود الصيغة فمسلم ولا إشكال فيه. إذ يكفي في كون العبد مكلفة وقوع ما أريد بتلك الصيغ في حقهم. وذلك لا يقتضي أن يكون المراد بها معانيها الحقيقية، أعني الطلب بالفعل. وما ذكره من الوجدان فليس بصحيح. فإن الوجدان الصحيح فيما ذكره شاهد على أن التحقق فيه العزم على الطلب وتخيّله، وإنما نشأ غلط من ادّعى الوجدان وشهادته على تحقق نفس الطلب من إيراد لفظ: "قد أمرك" وظنّ أنّه على حقيقته وليس كذلك، بل هو مجاز وتنزيل لقوة عزمه على الطلب منزلة الطلب.[١٥٤]

[٦٣]ثمَّ اعلم أنّه لا شك أن الطلب القديم الذي ليس من الأمور الاختياريّة، بل من الأمور المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب ليس مما يتصور اتصافه بالسفه والعبث وإن فرض

١٥٣ ط ق م ف – ؛ أ + الطلب من الله أصلاً لا وقت عدم المطلوب منه ولا وقت وجوده فلا يلزم مما ذكرنا ذلك؛ بل اللازم عدم تحقق الطلب وحقيقة الأمر وقت عدم المطلوب منه فقط، وإن أراد أنه يلزم أن لا يقع الطلب وحقيقة الأمر وقت وجود المطلوب منه فعدم لزومه ظاهر فجاز أن يصدر صيغة الأمر عنه، وأريد به الدلالة على الطلب وقت وجود المطلوب منه ويكون الطلب وحقيقة الأمر حاصلًا حين صدور صغة الأمر بالنسبة إلى الموجودين ولا يكونان حاصلين في ذلك الحين بالنسبة إلى المعدومين؛ بل حاصلين في زمان وجود المطلوب منه فإن مدلولات الألفاظ ربما يتخلّف عنها لولا تها في جميع الأزمان فضلًا عن تخلفها زمانٍ مخصوص.

١٥٤ ط ق م ف – ؛ أ + ثمّ إن ما ذكره الفاضل من نفي الشك في كون الطلب المذكور سفهًا وإن كان صحيحًا بالنسبة إلي طلب من من شأن أفعاله وأحكامه أن يكون معللة بالأغراض كما في صورة طلب التعلم من ابن سيولد؛ وأما بالنسبة إلي مطلق الطلب الشامل لطلب من تنزه أفعاله وأحكامه عن العلل والأعراض فليس بصحيح إذ العبث والسفه خلوّ الفعل والحكم الذي من شأنه أن يعلل بالغرض لا مطلق الخلوّ؛ وإن ارادوا بالعبث والسفه مطلق الخلوّ فلا نسلم استحالته لأنّ أفعاله وأحكامه لا يجب تعليلها بالغرض وبما ذكرنا ظهر أنه لو فرض أن الأمر قديم مع كونه أثرا له تعالى لا يلزم السفه والعبث لما ذكرنا من أن أفعال الله وأحكامه لا يجب تعليلها بالأغراض وإن القضية القائلة أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ ليست صحيحة على مقتضي مذهب الأشاعرة؛ اللهم إلّا ان يجعل التفرقة بين اللفظ والطلب في كون قدم الأول مستلزمًا للسفه وقدم الثاني غير مستلزم له مبنيّا على مقتضي مذهب المعتزلة.

خلوّه في الأزل عن الفائدة؛ إذْ الموصوف بهما الأفعال الاختياريّة التي من شأنها كونها معلّلة بالأغراض أو يتبعها الحِكَم والمصالح وإن لم يكن من شأنها ذلك كأفعال الله تعالى اذا فرض خلوّها عن الغرض والاشتمال على الحكم والمصالح. ولا شك أنّ الطلب الذي أثبته أهل الحق هو معنى قديم مستند إليه بطريق الإيجاب لا من الأفعال الاختياريّة. فعلى تقدير خلوّه عن الفائدة في الأزل لا يلزم السفه والعبث اللذين من صفات الأفعال الاختياريّة.

[٦٤] وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ منع ثبوت السفه له واسند بطلب التعلم من ابن سيولد وهو الكافي في هذا المقام. يكون إبطال السند المذكور إبطالًا للسند الأخص. إذ ما ذكرنا يصلح للسنديّة وإنْ قصد إبطال المقدمة القائلة وجود الأمر في الأزل بدون وجود المأمور به[١٥٥] سفه. واستدل عليه به كما يدل عليه العبارة. يمكن أن يجاب عنه بتغيير الدليل إلى ما ذكرنا. ثمّ إنّ تفرقة أهل الحق بين النفسي واللفظي بأن الدليل المذكور يتم في اللفظي دون النفسي محل بحث.

[٦٥]إذ يمكن أن يقال لا نسلم استلزام أزليّة الكلام اللفظي الخلوّ / عن الفائدة مطلقًا حتى يلزم العبث والسفه. وغايته أن يستلزم الخلوّ عن الفائدة التي يترتب على الكلام اللفظي فيما لا يزال –أعني الإتيان بالمأمور به وإفادة السامع مثلًا– ولا نسلّم انحصار فائدة إيجاد اللفظ فيه. فيجوز أن يترتّب على إيجاده الأزلي فائدة غير ما ذكر ولا يترتّب ذلك على تقدير حدوثه ولا بدّ لنفي ذلك من دليل دال. [١١ظ]

[٦٦]قال: والجواب عن الثّاني أنّ الشي القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنّها تتعلق ببعض المقدورات[١٥٦] وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض.

فإن قيل: مخصّص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضًا من مخصّص ويعود الكلام إليه فيلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض[١٥٧] ما يصلح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل. انتهى كلامه

١٥٥ ط: فيه.

١٥٦ ل + تعلقات.

١٥٧ ط – ببعض.

[٦٧]**وأقول**: مساق كلامه يقتضي أن يحمل دلالة الوجه الثّاني على دلالته على حدوث اللفظي. ويقال أن قوله: "إن الشيء القديم" إلخ سيق لبيان أن الدليل لا يجري في الكلام النفسي؛ بل في اللفظي وهذا مشكل؛ إذ عدم دلالة هذا الوجه على حدوث اللفظ أيضًا أظهر من أن يخفي. فإن الكلام اللفظي الذي نفرض قدمه ليس إلّا الكلام اللفظي المخصوص الذي يشمل على الأوامر المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها والنواهي المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها. ولا يصحّ كل من هذين المخصوصين بمتعلقيهما أن يتعلق بمتعلق الآخر لظهور أن لفظ "صلّوا" لا يتعلق بما يتعلق به لفظ "لا تسرفوا" ولا يلزم من تعلق كل لفظ قائم به بما يصلح أن يتعلق به أن يكون كل فعلٍ مأمورًا به ومنهيًّا عنه. إنّما يلزم ذلك أن لو صحّ تعلق اللفظ القائم به المتعلق بفعل المأمور به بما تعلق به الآخر من لفظ النهي. وصح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بالمنهي عنه بما تعلق به لفظ الأمر أو كان المفروض قيام كل لفظ صالحٍ للتعلق بالفعل على أحد الوجهين من جهة النهي أو من جهة الأمر وقدمه وكلاهما ظاهر الفساد.

[٦٩]أمّا الأوّل: فظاهر. وأمّا الثّاني: فلأنّ الكلام في الكلام اللفظي الذي يقوم مدلوله الذي نسمّيه بكلام النفسي والطلب في صورتي الأمر والنهي ويسمونه بالإرادة والكراهة فيهما. فظاهر أن اللفظ الدال على ذلك الطلب القائم به ليس كل لفظ صالح للتعلّق بالفعل المطلوب على أحد الوجهين؛ بل اللفظ المخصوص الدال / على الطلب القائم به بالفعل المتعلق بالفعل [١٢و]
على الوجه المخصوص. وظاهر أن الطلب القائم ليس طلبًا لكل فعل على وجه الأمر والنهي معًا؛ بل أحدهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ المخصوص الدال على ذلك الطلب فقط.

[٧٠]ثم نقول: إنّ قول المستدل صحّ في كل فعل أن يأمر به وأن ينهي عنه إن أراد به أنه صحّ أن يتحقق حقيقة الأمر والنهي معًا. فلا نسلّم ذلك. فإن كون الحسن والقبح شرعيين لا يستلزم إلّا أن يصح تحقق حقيقة الأمر أو النهي بدلًا أحدهما عن الأخرى. فإن حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب. فاذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك، كيف يتصور اجتماع ما يدلهما حال تحقق مدلوليهما؟ ولا شبهة أنّ القائم بالبارئ تعالى فرضًا هو حقيقة الأمر والنهي المتحقق مدلوليهما لا مجرد صيغتهما الدالتين على الطلب من غير تحققه هناك. وإنْ أراد أنه صحّ في كل فعلٍ أن يأمر وينهي عنه بدلًا أحدهما عن الآخر فلا استحالة فيه ولا يلزم أن يكون كل مأمورًا به ومنهيًّا عنه معًا.

[٧١]ونقول: قوله: "ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل" يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هناك صفة ثالثة[١٥٨] غير الإرادة لا يكون نسبتها إلى جميع ما يصحّ أن يتعلق به الكلام على السوية؟ بأن يكون لذاتها خصوصيّة لما يتعلق به الكلام ممّا يصح أن يتعلق به دون جميع ما يصلح أن يتعلق به. فيرجح تلك الخصوصيّة تعلقه ببعض ما يصلح أن يتعلق به و حينئذ لا يلزم التسلسل .إذ ليس ترجيحها بسبب تعلقها ببعض ما يصلح أن يتعلق به حتى يحتاج إلي مرجّح آخر؛ بل ترجيحها بخصوصيّة ذاتها التي لم يكن لها استواء النسبة إلى جميع ما يصلح أن يتعلق به الكلام.

[٧٢]ويرد على قوله: "تعلق الكلام ببعض" إلخ أن يقال: إنْ كان نسبة الكلام إلي كل ما يصلح تعلقه به على السواء فلا بدّ له من مرجح ويلزم التسلسل" وأيضًا على هذا التقدير لا معنى لكون تعلقه بالبعض لذاته. وإن لم يكن كذلك، بل كان لذاته متعلقًا بالفعل كالصلاة دون ضدّه وهو تركها. كان طلب الفعل واجبًا وطلب تركه ممتنعًا وهو باطل، لأن الحسن والقبح شرعيّان. فكما يجوز أن يكون فعل الصلوة مطلوبا يجوز أن يكون تركها مطلوبًا أيضًا. ولا يتصوّر أن يقال فيه ما يقال في تعلق الإرادة لذاتها من أن يكون الوجوب بالاختيار محقق الاختيار.

[٧٣]ونقول أيضًا القول بأن تعلق الكلام ببعض ما يصح أن يتعلق به / لذاته كالإرادة قول بالمتناقضين. لأنّ معنى صحة التعلق بالشيء وإمكانه أن لا يكون التعلّق مقتضي ذات ما يصحّ اتصافه بالتعلق. إذ معنى الإمكان المقيس إلى الوجود هو معنى الإمكان الذي هو من جهات القضايا ولا فرق بينهما إلّا في الخصوص والعموم كما صرّح به الفاضل الشريف في بعض مصنفاته. ولا شك أن معنى إمكان الوجود والعدم أن لا تقتضي الماهية شيئًا منهما. فعلى هذا القياس معنى صحة التعلق بالفعل والترك أن لا يقتضي التعلق بهما. [١٢ظ]

[٧٤]وليس المراد بالإمكان والصحة في قوله: "تعلق الكلام ببعض دون بعض" أي ما يصحّ تعلقه ببعض دون بعض الإمكان العام المقيّد بجانب الثبوت لأنّ الترك والفعل مندرجان فيما يصح التعلق به.

[٧٥]ونقول أيضًا أن الأشاعرة اذا جوّزوا كون صفة الكلام والإرادة متعلقة لذاتها ببعض ما يصحّ أن يتعلق به دون بعض يلزمهم أن يجوزوا كون الماهية مقتضية لوجودها مع صحة اتصافها

١٥٨ ط: ثابت.

بالعدم. ولافرق بين الوجود والعدم اللذين يصح اتصاف الماهية بأحدهما بدلًا عن الآخر وبين تعلق الكلام بالفعل أو الترك وتعلق الإرادة بهذا الضد أو ذاك الضد. في أن كل واحد منهما صحة اتصاف الشيء بأحد المتقابلين بدلًا عن الآخر. فاذا لم يناف الصحة الثانية لعلية ما له الصحة لترجيح خصوصية إحدى الصفتين من التعلقين لم يناف الصحة الأولى لعلية الماهية لترجيح الوجود، وخصوصية الصفة مما لا مدخل له[١٥٩] في جواز الترجيح بديهة. وحينئذ يلزمهم انسداد باب إثبات الصانع.

وأما الأدلة المنقولة فوجوه

[٧٦]الأوّل: القرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾[الأنبياء، ٢١/ ٥٠] وهذا إشارة إلى القرآن، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[الزخرف، ٤٣/ ٤٤] والضمير عائد إلى القرآن وكل ذكر محدث لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[الأنبياء، ٢١/ ٢] وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَـٰنِ مُحْدَثٍ﴾[الشعراء، ٢٦/ ٥] فإنّهما يدلّان على أنّ كلّ ذكر محدث. لأنّ المحدث وإن كان صفة للذكر إلّا أنّ في المركّبات التقييديّة إشارة إلى النسب الخبريّة. فهي بذلك الاعتبار يحتمل الصدق والكذب وإن لم يحتملهما باعتبار مفهومهما. وبملاحظة تلك النسبة الخبريّة التي أشير إليها في ذكر محدث جعلا دليلين للكبرى، ولايخفى عليك أن هذا الدليل إنما يدل على أن الذكر الآتي المنزل على الرسول محدث ولا يدل على أنّ
[١٣و] كل فرد من أفراد الذكر محدث. فإنه يجوز أن يكون بعض أفراد الذكر قديمًا قائمًا بالبارئ / غير قابل نفسه للإتيان والنزول لامتناع نزول محلّه. ويكون بعض أفراده المماثل لذلك الفرد القديم المشترك معه في صحة إطلاق القرآن عليه أعني الفرد الآتي المنزل على الرسول بنزول محله حادثًا. فعلى هذا لا يدل ما ذكروه على أن الكلام اللفظي مطلقًا حادثًا كما أنّه لا يدل على أن النفسي حادث، وأيضًا لم لا يجوز أن يكون محدث صفة مقيدة[١٦٠] مثل قولك "ما يأتي زيدا من رجل عالم إلّا يكرمه"، فهذا لا يدل على أنّ كل رجل عالم وكذا الأوّل.

[٧٧]والثّاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل، ١٦/ ٤٠] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[يس، ٣٦/ ٨٢]

١٥٩ أ ط ق: لها.

١٦٠ أ: مقررة.

وصاحب المواقف سها في نقله الآية فقال الثّاني قوله تعالى: "إنّما امرنا اذا اردنا شيئًا أن نقول له كن فيكون" لأنّ نظم الآية في سورة النحل على ما نقلناه أوّلًا وفي سورة يس على ما نقلناه ثانيًا، وأشار الأبهريّ في شرحه[١٦١] إلى كون ما ذكر في **المواقف** سهوا حيث نقل الآيتين على ما نقلناه وعدل عمّا نقله **المواقف**، وأنا أتعجّب من الفاضل الشريف حيث نبّه على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القدرة سهوًا ولم ينتبه على كون ما نقله من نظم الآية سهوًا وكأنّه تركه لظهوره.

[٧٨]ونقول في وجه الاستدلال بالآيتين، أنّ المعنى إنّ الله اذا أراد شيئًا يقول له كن فيكون، قوله: "كن" و هو قسم من الكلام متأخّر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزآء له ويكون حاصلًا قبل وجود الشيء لدلالة الفآء على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث. لأنّ التأخّر الزماني عن الشيء يوجب الحدوث خصوصًا اذا كان ذلك الشيء حادثًا واقعًا في الاستقبال. وأمّا التقدّم الزماني على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضًا دلالته على الحدوث. هذا اذا كان اذا شرطيّة وأمّا اذا كانت ظرفيةً فتوجيهه أن يقال إنّ قولنا مبتدأ واذا أردناه ظرف زمان له دال على الاستقبال. لأنّ اذا موضوعة له وأن يقول خبر المبتدأ وهو في تأويل المصدر. كأنّه قيل إنّما قولنا لشيء حين أردناه وهو قولنا له "كن" واذا كان قول "كن" هو الأمر الواقع في زمان الاستقبال يكون حادثًا فيه.

[٧٩]فإن قلت: يمكن أن يستدل بالآيتين على قدم الكلام بأن يقال إنها تدل على أن مصدر كل الحوادث قول "كن" فلو كان "كن" من الحوادث لكان له قول آخر هو "كن" فيتسلسل. فلا بدّ أن يكون "كن" قديمًا فيكون سائر كلامه أيضًا قديمًا إذ لا قائل بالفصل.

[٨٠]قلنا: الآية إنّما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق الإرادة بإيجادها وإحداثها قوله: "كُن" لا كل الأشياء. فإنّ "كن" اذا كان قديمًا لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مرادًا[١٦٢]،

١٦١ سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ؟)، **شرح المواقف**، مكتبة السليمانية في إسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٢٣٧٢، ورق ٢١٣. [...وفي بعض نسخ المتن لاستوى إلى المتعلقات العلم والقدرة؛ وبتصويب سقاط لفظ القدرة لأنّ القدرة ليست واجبة التعلق بجميع ما يصحّ تعلقاته بخلاف العلم]

١٦٢ ط ق م ف – ؛ أ + الآية إنما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق الإرادة بإيجادها وإحداثها قوله: "كُن" لا كل الأشياء فإن "كن" اذا كان قديمًا لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مرادًا.

[١٣ظ] المراد بـ"شيئًا" هو الشيء الذي يكون إيجاده / بطريق الأمر والقول لا كلّ الحوادث. ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجاده ب"كن" فيلزم التسلسل[١٦٣].

ثمَّ نقول: إن جعل هذا الكلام مجازًا عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلًا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناعٍ وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عملٍ واستعمال آلة.

[٨٢]وقيل: ليس ههنا قول ولا كلام وإنّما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة[١٦٤] .وهو الذي اختاره أكثر المفسرين وذهب إليه **صاحب الكشّاف** مع حرصه[١٦٥] على إبطال كلام أئمتنا وسعيه في التشبث بما يمكن أن يتشبث به. لذلك لم يكن للمعتزلة في الآيتين حجة علينا ولا يكون فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي.

[٨٣]وإنْ قيل: أنه حقيقة وأنه تعالى أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإنْ لم يمتنع تكوينها بغيرها. وجعل "اذا" ههنا للاستمرار كما في قوله: تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ الآية [البقرة، ٢/ ١٤].

وقيل: معنى الآية، اذا استمر إرادته وتعلقها بإيجاد الحادث في الأزل فإن هذا الاستمرار مذهبنا في تعلق الإرادة.

وقيل: إنّ "اذا" وإنْ كان للاستقبال إلّا أنّه لم يرد هناك ذلك المعنى؛ بل استعمل في مجرد التعلق الشرطي. فإنّ الأمور الأزليّة التي نسبتها إلي جميع الأزمنة على السوية وليس لها اختصاص بزمانٍ دون زمان. اذا عبّر عنها بما يدل على اختصاصها به يصرف الكلام عن ظاهره كما قيل مثله في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ﴾ إلخ. [الفتح، ٤٨/ ٨]

[٨٤]وقيل: ليس يلزم أن يكون الجزاء متأخّرًا بالزمان عن الشرط. ولذلك يصحّ أن يقال إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود. وقيل: الفآء في فيكون ليس للتعقيب الزماني؛ بل لمجرد الترتيب العقلي. والتأخر الذاتي فإنّها ربّما يستعمل فيه كما يقال وجد السواد فقام بالمحل. وإنّ

١٦٣ أ – المراد بشيء هو الشيء الذي يكون إيجاده بطريق الأمر والقول لا كلّ الحوادث ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجاده بـ"كن" فيلزم التسلسل.

١٦٤ ط – والإرادة.

١٦٥ ل: فرصه.

القيام ليس متأخرًا بالزمان عن الوجود ولم يكن فيما ذكروه دلالة على حدوث الكلام لا اللفظي ولا النفسي. وما ذكره في **المواقف** من أنّ الآيتين تدلان على حدوث اللفظ الذي لا تنازع فيه يدل على أنّه حمل الآيتين على ما يتبادر منهما من حمل كلمة "كن" على نفس اللفظ وجُعل "اذا" للاستقبال والفآء للتعقيب الزماني وهو مشكل. لأنّ حدوث اللفظ وإن كان جائزًا لكن في غير ذات الله تعالى وأما فيها فلا. ومقتضي الآية على تقدير / أن يحمل على ما حمل عليه حدوث [١٤و] اللفظ في ذات الله تعالى. لأنّ الجزاء هو التكلم بقول "كن" إذ معنى "أن يقول له كن" أن يتكلم ب"كن" فيلزم حدوث اللفظ فيه تعالى.

[٨٥]والوجه الثّالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾[البقرة، ٢/ ٣٠] "وإذ" ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الزمان مختصًّا بزمان معيّن والمختص بزمانٍ معيّن محدث. والقول بأنّ هذا إنّما يدل على حدوث اللفظي دون النفسي كما وقع في **المواقف** مشكل أيضًا. لأنّ دلالته على حدوث التكلم وتجدده وهو يستلزم حدوث صفة الكلام القائم به. اللهمّ إلّا أن يحمل التكلم في الآيتين على معنى إيجاد الكلام وهو الذي هربوا عنه فتأمّل. ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا الوجه، بأنّ المراد مقارنة مطلق الطلب بزمانٍ معيّن هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب لا الظرفية الحقيقية. وظاهر أن القديم يقارن جميع الأزمنة وتخصيص المقارنة ههنا بخصوصيّة ذلك الزمان الظاهر فيه لفظ "اسجدوا" لكون الطلب والدال عليه من اللفظ ظاهرين للملئكة فيه[١٦٦] دون سائر الأزمان[١٦٧].

[٨٦]والوجه الرّابع: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[الهود، ١١/ ١] فإنّه يدل على أنّ القرآن مركّب من الآيات التي هي أجزآء متعاقبة فيكون حادثًا. والجواب: إنّ المراد بالكتاب الفرد المنزل لا كلّ فرد من القرآن. فلا يكون ما ذكر دالًا على حدوث اللفظي مطلقًا كما لا[١٦٨] يدل على النفسي.

والخامس: من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّـهِ﴾[التوبة، ٩/ ٦] فأنّه يدل على أنّ كلامه مسموع فيكون حادثًا لأنّ المسموع لا يكون إلّا حرفًا وصوتًا. والجواب: المراد بكلام

١٦٦ أ + حينئذ.

١٦٧ أ: الأوقات.

١٦٨ ط - لا.

الله هو المنزل لا الفرد القائم به تعالى ولا شك في حدوثه. ولا يلزم منه أن يكون كلّ فرد من اللفظي حادثًا كما لا[١٦٩] يلزم أن يكون النفسي حادثًا.

[٨٧]والوجه السّادس: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[يوسف،١٢/ ٢] فإنّه يدل على أنّ كلام الله تعالى يكون عربيًّا تارة وعبريًّا أخرى فيكون متغيّرا وذلك دليل لحدوثه، هكذا قال في **شرح المواقف**.[١٧٠] وأنت خبير بأنّه إن أراد بقوله: "كلام الله يكون عربيًّا" إلخ إنّ نوع القرآن اللفظي قد يوجد في ضمن اللفظي العربي وقد يوجد في ضمن العبري أو[١٧١] إن الفرد اللفظي للقرآن قد يكون عربيًّا وقد يكون عبريًّا ففسادهما واضح.

[٨٨]لأنّ نوع القرآن ليس إلّا هذا المؤلف المخصوص المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة مع قطع النظر عن تعيين محله. وإنّما وضع لفظ القرآن لهذا النوع ولا ينفك عنه العربية،[١٧٢] / ولا يحتمل أن يكون عبريًّا تارة أخرى. وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه [١٤ظ]
الله في لسان الملك أو النبي. ليس إلّا عربيًّا، ولا يحتمل أن يكون عبريا. وإنْ أراد الكلام اللفظي قد يكون عبريّا وقد يكون عربيًّا فما ذكره لا يفيده أصلًا. لأنّه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العبرية ويتصف[١٧٣] بالعربية؛ بل إنّما يدلّ على أنّ الكلام اللفظي[١٧٤] قد يتحقق في ضمن العربي ويتصف بالعربية[١٧٥] في ضمن بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعبرية في ضمن بعض أفراده. وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلّا إذا ثبت أن العربية والعبرية متحدان[١٧٦] وهو ممنوع، فإنّ من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.[١٧٧]

١٦٩ ط – لا.

١٧٠ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٣٨.

١٧١ أ + أراد.

١٧٢ أ + ولا يحتمل أن يكون عبريّا وإن أراد أن الدال على القرآن قد يكون عربيّا وقد يكون عبريّا فما ذكره إنّما يفيد كون الدال على القرآن متغيّرًا ومتبدلًا ويدلّ على أن نفسه متغير؛ بل نقول: ما ذكره إنما يفيد تغير صفة الدلالة وقصد الدلالة على المعنى لا ذات الدال، فإنّ اللفظ العبريّ الدال على المعنى القائم به تعالى من الكلام النفسي أو العلم والإرادة على اختلاف الرأيين لا يرتفع ولا يتغيّر قصد الدلالة على ذلك المعنى القائم به باللفظ العربي.

١٧٣ ط م ف – | أ + ويتصف.

١٧٤ أ ل – إنّما يدلّ على أنّ الكلام اللفظي.

١٧٥ ف: العبرية.

١٧٦ أ ل ف: متجددتان.

١٧٧ أ – ولا يحتمل أن يكون عبريّا تارة أخرى وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك أو النبي ليس إلّا عربيًا؛ ولا يحتمل أن يكون عبريا وإنْ أراد الكلام اللفظي قد يكون عبريا وقد يكون عربيا فما ذكره لا يفيده

والوجه السابع[١٧٨]: أنّ القرآن معجز إجماعًا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقًا للمدعى في دعواه فيكون حادثًا مع حدوثها. وإن لم يكن مقارنًا لها حادثًا معها يكون قديمًا سابقًا عليها فلا اختصاص له بذلك المدعي وتصديقه.

[٨٩]والجواب: إن المعجز المتحدي به هو هذا المؤلّف المخصوص الكلي المتعدد الأفراد بحسب تعدد محالّه مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد من حيث هي خصوصية بأن يكون لتلك الخصوصية والتشخص الناشي من المحل مدخلا في الإعجاز والتحدي، ولا شك أنّه يكفي في إعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه ومقارنته للدعوى. ولا يلزم أن يكون كل فرد منه حادثا ومقارنا للدعوى ويجوز أن يكون الفرد القائم بالرسول حادثًا ومقارنًا للدعوى ويكون بعض أفراده قديمًا قائمًا بالبارئ وبعضه الآخر حادثًا سابقًا على الدعوى كالقائم بجبرائيل قبل الإنزال، وفي قوله: "لو لم يكن حادثًا مقارنًا لها يكون قديمًا سابقًا عليها" منع ظاهر لجواز أن يكون حادثًا سابقًا عليها. ويجب أن يجعل ذلك مبنيًّا على أن لا قائل بالفصل، وأيضًا أنّهم يقولون الكلام الذي كلّم الله به ما خلقه في جبريل في اللوح وهو غير حادث مع الدعوى[١٧٩].

والوجه الثّامن: إنّ الله تعالى وصف القرآن بأنّه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على الصفات القديمة القآئمة بذاته تعالى.

والوجه التّاسع: قوله عليه الصلوة والسلام: ﴿ياربّ القرآن العظيم ويا ربّ طه ويس﴾[١٨٠] فإنّه مربوب كلّا وبعضًا والمربوب محدث اتفاقًا. وجوابهما: إنّ المراد أن القرآن الذي ظهر بيد الرسول وحمله جبريل هو منزل وتنزيل ومربوب وليس المراد أنّ كلّ أفراده كذلك فلا يلزم أن يكون كلّ فرد من اللفظي والنفسي حادثًا.

أصلا. لأنّه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العبرية ويتصف بالعربية؛ بل إنّما يدلّ على أنّ الكلام اللفظي قد يتحقق في ضمن العربي و يتصف بالعربية في بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعبرية في ضمن بعض أفراده وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلّا إذا ثبت أن العربية والعبرية متحدان وهو ممنوع؛ فإنّ من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.

١٧٨ أ: السادس.

١٧٩ ط م ف ل – | أ + وأيضًا أنّهم يقولون الكلام الذي كلم الله به ما خلقه في جبريل في اللوح وهو غير حادث مع الدعوى.

١٨٠ لم أعثر على هذه الرواية في كتب الأحاديث المسندة؛ لكن يقال عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه: (يا رب! "طه" و"يس" ويا رب القرآن العظيم)؛ قال ابن تيمية رحمه الله في **الفتاوى الكبرى**، ٦/ ٤٩٣: "لا خلاف بين أهل العلم بالحديث أن هذا الحديث كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم" انتهى.

والوجه العاشر: إنّ الله تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾[يوسف، ١٢/ ٢] "وإنّا أرسلناه"[١٨١] . ولا شك / أنّه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديمًا لكان كذبًا [١٥و] لأنّه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصوّر ما هو ماضٍ بالقياس إلى الأزل. والجواب: إنّ تلك الإخبار متروكة الظاهر ولم يرد بها المضي الحقيقي؛ بل الحكمة اقتضت التعبير بتلك الألفاظ. فعلى هذا لا يدل ما ذكر على حدوث اللفظ أيضًا، ولا يخفي عليك أنّه لو سلّم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ ينبغي أن يسلم دلالته على حدوث النفسي، بلا فرق فتسليم الأولى دون الثانية كما في **المواقف** تحكم.

[٩٠]بيان ذلك أنّه إمّا أن يسلم كون المضي ومعاني تلك الإخبار الحقيقية مرادة منها أو لا، فعلى الثّاني: لا يلزم حدوث الألفاظ أيضًا بديهة، وعلى الأول: يلزم حدوث النفسي أيضًا. إذ معنى المضي يكون معتبرًا في المعنى النفسي حينئذ؛ إذ ليس النفسي إلّا مدلول اللفظي وما يعبّر عنه به. ولو كان المعنى النفسي المعتبر فيه معنى المضي أزليّا لكان النفسي كاذبا لعدم الماضي بالنسبة إلي الأزل.

والوجه الحادي عشر: النسخ حق بإجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء. ولا يتصور شيء منهما في القديم. لأنّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. والجواب: ليس المراد بالرفع والانتهاء إلّا زوال وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب بالمستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظنّ بقاء التعلق الماضي في المستقبل. وليس[١٨٢] المراد زوال ذات الطلب واللفظ وانتهائهما. ثمّ إنّ المصنّف أجاب عن الكل بأنّه إنّما يدل على حدوث اللفظ دون المعنى، وما ذكره يشعر بأنّ الأدلة المذكورة أظهر في حدوث اللفظ من حدوث النفسي، ولا يخفى على المنصف أنّ الأمر ليس كذلك في الدليلين الأخيرين.

أمّا الدّليل العاشر: فإنّه لا فرق بين النفسي والفظي في عدم الدلالة على حدوثهما في نفس الأمر ودلالتهما عليه بحسب الظاهر.

وأمّا الحادي عاشر: فلأنّ النسخ بحسب الشرع على ما عرفوه أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي آخر مقتضيًا خلاف حكمه. وهو يقتضي أن يكون الارتفاع أو الانتهاء في حكم الدليل الشرعي الذي هو المعنى النفسي لا في الدليل الشرعي الدال على ذلك الحكم هذا.

١٨١ لعله اقتصر لكثرة وروده يقصد به هذه الآية: ﴿إِنَّا أَرسلْنَاكَ﴾[البقرة، ٢/ ١١٩].

١٨٢ ط – ليس.

[**٩١**]واعلم أنّ ما ذكره في **المواقف** من الأدلة العقلية وبعض النقلية على الوجه الذي ذكره[١٨٣] مما يخالفه ما قاله[١٨٤] **الفاضل الشريف في حاشيته للكشاف**: "اعلم أنّ للمعتزلة على حدوث القرآن دليلًا عقليًّا وهو تركّبه من أجزآء ممتنعة الاجتماع / [في الوجود] ودليلًا سمعيًّا هو نحو قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[الأنبياء، ٢١/ ٢] فالأوّل: استدلال بما علم اتصافه به عقلا، والثّاني: استدلال عليه بما ورد في الشرع ودلّ على حدوثه لا على اتصافه بما يوجب حدوثه كما توهم هذا القائل"[١٨٥]، وقوله: "وهو تركبه" يشعر بانحصار الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو مخالف لما في ذلك الكتاب من قوله: "وأمّا المعقول فوجهان"[١٨٦]. ولعلّه أراد وهو نحو تركبه، وأيضًا جعل التركيب المذكور مستفادًا من العقل في **الحاشية**[١٨٧] وجعله في **شرح المواقف** مستفادًا من الأدلة النقلية حيث قال: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[الهود، ١١/ ١] فإنّه يدلّ على أنّ القرآن مركّب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة. فإنّه تصريح بأنّ تركبه من الأجزاء المتعاقبة مما استدل عليه بالدليل النقلي. والظاهر أنه بني ما ذكره في **الحاشية** أنّ القرآن أمر حسي يعلم تركبه من تلك الأجزاء بلا استعانة بالشرع. [١٥ظ]

[**٩٢**]**وأقول**: فرّق بين كون القرآن الذي كلام الله مركبًا وبين كون هذا المؤلّف المشار إليه مركّبًا؛ فإنّ الأحكام تختلف باختلاف العنوان وكون الحكم الثّاني مستفادًا من الحسّ لا يستلزم أن يكون الأوّل مستفادًا منه ومن[١٨٨] حكم بأنّ الحكم بتركّبه من تلك الأجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القرآن الذي هو كلام الله وهو الذي قصدوا إثباته في الكتب الكلاميّة وأوردوا في إثباته الدليل النقلي. وهو مراد **صاحب المواقف** ولذلك أورد تلك الآية في إثباته.

[**٩٣**]واعلم أن ما أورده في **الحاشية** من قوله وهو نحو: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[الأنبياء، ٢١/ ٢] إنْ أراد به انحصار دليلهم السمعي فيما ورد في الشرع ودلّ على حدوثه مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[الأنبياء، ٢١/ ٢] فلا نسلم

١٨٣ أ + يشعر بأن الدليل العقلي الدال على حدوث القرآن الذي أوردوه في الاستدلال عليه منحصر في الوجهين حيث قال: "وأما المعقول فوجهان".

١٨٤ أ – مما يخالفه ما قاله.

١٨٥ **حاشية الكشاف** للجرجاني، مكتبة السليمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٣.

١٨٦ أ + ذكر في المواقف من الانحصار على الدليلين المذكورين.

١٨٧ أ + النقلية.

١٨٨ أ: والذي.

ذلك. فإنّهم استدلوا بأدلّة نقليّة تدل على اتصافه بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الأدلّة في **المواقف**. وهي التي تدل على إنزاله وتنزيله وكونه مسموعًا ومربوبًا، وإنْ أراد أن دليلهم السمعي هو نحو ذلك في مجرد استفادة الحدوث منه وإنْ لم يكن تلك الاستفادة بالذات فبطلان قوله: "لا[189] على اتصافه بما يوجب حدوثه" مما لا يخفي، وأنا أتعجّب من هذا الفاضل أنه سلم أوّلاً كون الإنزال والتنزيل وما أردفهما به **صاحب الكشاف** في خطبته دالًّا على / حدوث القرآن. وأن [١٦و] المصنف استدل بها على حدوث القرآن إظهارًا لمذهبه ولا شبهة أنّ هذه الصفات مما يستفاد من الشرع لا يمكن إنكاره. ولذلك خصّ السؤال بعدم الاستفادة من الشرع بالتأليف والتنظيم دون سائرهما، ولا شبهة أنّ الاعتراف به اعتراف بأنّ بعض الدليل السمعي[190] لهم يدل على اتصافه بما يوجب حدوثه وإنكاره ثانيًا يخالف له.

[**٩٤**]هذا هي الكلمات الدائرة في ألسنة القوم و**لصاحب المواقف** كلام ههنا نقله محصوله في **شرح المواقف**:

> وهو أن لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير. فالشيخ الأشعري لماّ قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنّما يسمى كلامًا مجازًا[191] لدلالتها على ما هو كلام حقيقي. حتى صرّحوا بأنّ الألفاظ حادثة عنده[192] أيضًا لكنّها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف[193]. مع أنّه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلي غير ذلك ممّا لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملًا للفظ والمعنى جميعًا قائمًا بذات الله تعالى. وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة. فجوابه: أنّ ذلك الترتيب إنّما هو في التلفظ

١٨٩ ط – لا.
١٩٠ ط – السمعي.
١٩١ ل – مجازًا.
١٩٢ في الأصل: على مذهبه.
١٩٣ في الأصل: المصحف.

بسبب[194] عدم[195] مساعدة الآلات فالتلفّظ حادث. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ[196] جمعًا بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفًا لما عليه متأخروا أصحابنا إلّا أنّه بعد التأمّل يعرف حقيقته، تمّ كلامه.[197]

[٩٥]وقال الفاضل الشريف: "وهذا المحمل من[198] كلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى **بنهاية الإقدام**، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الدينية الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة".

[٩٦]وأقول: لا شبهة أن المقروء حقيقة ما قام باللسان من الأصوات المكتسبة للعبد أو المخترعة / لله القائمة بلسان الملك لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القائمين به تعالى. ولما [١٦ظ] حكم بكون الكلام اللفظي القائم به تعالى مقروءًا حقيقة حيث قال وهو مقروء بالألسن كما يدل عليه سوق كلامه. علم أن مراده باللفظ القائم بالبارئ الذي حكم بكونه مقروءًا بالألسن ماهية ذلك الفرد القائم به لا نفس الفرد من حيث هي لظهور أنه لا يكون حالًّا في اللسان. فإن الحال فيه فرد آخر مماثل[199] له في الماهية. فإّن الصفة الواحدة بالشخص كيف يتصور حلولها في زمان واحد في المحلين؟ وأما الماهية النوعية للفظ فيجوز حلولها فيه في ضمن الفرد الحال فيه كما يجوز قيامها بذات البارئ تعالى في ضمن الفرد القائم به، ويحتمل أن يريد بالقرآءة والكتابة والحفظ معناها الظاهر. ويريد بقوله: "وهو غير الكتابة والقراءة" إلخ أنه أي نوع الكلام اللفظي القائم به ليس نوع الكتابة والقراءة حتى يلزمه الحدوث كما يلزم تلك الأنواع، ويريد بالتلفظ في قوله: "يجب حملها على حدوثه" معناه الظاهر، ويحتمل أن يراد بالكتابة النقوش والصور وبالقراءة الصوت و[200]الجزئي الحالّ في اللسان الذي اخترعه الله فيه أو اكتسبه العبد بقدرته الكاسبة، وبالحفظ الصور المخزونة في الخيال، وبالتلفظ القراءة بهذا المعنى. ويريد[201]

١٩٤ ل – بسبب.
١٩٥ ل: لعدم.
١٩٦ ل ط: الفظ.
١٩٧ ل ط – تمّ كلامه.
١٩٨ في الأصل: لكلام.
١٩٩ أ: مماثلة.
٢٠٠ ط – و.
٢٠١ ط: يرد.

بكون القائم بالله غيرها أن ماهية ذلك الفرد القائم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة ظاهر. وأما عدم عينية الكتابة[٢٠٢] والقراءة والحفظ فلأنّ الأصوات الحالة التي أريدت بالقراءة وصورها التي أريدت بالحفظ جزئيات بخلاف تلك الماهية. وفيما ذكره بحيث من وجوه:

[٩٥] الأول: إن حمل جملة الأدلة على حدوث التلفظ بعيد عن الأذهان السليمة سيّما اذا حمل التلفظ على معناه الظاهر. فإنّ المربوب ليس تلفّظ القرآن، بل نفسه. وما اتفقوا عليه من حدوثه هو نفس المربوب. وكذا النسخ انتهاء تعلق الطلب أو رفعه كما سبق لا ارتفاع التلفظ[٢٠٣] أو انتهاؤه.

وأيضًا الدليل الثاني: لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق كلامه يدل على أنّه محمول على حدوث أحدهما فتأمّل.

[٩٦] فإنْ قلت: الدليل الأوّل المعقول يفيد حدوث اللفظ. لأنّ اللفظ ليس إلّا لإفادة المخاطب فائدة. ولذلك قالوا من لطف[٢٠٤] الله إحداث الموضوعات اللغوية. فإنّه لما علم حاجة
[١٧و] الناس إلى تعريف / بعضهم بعضًا ما في أنفسهم في أمر معاشهم في المعاملات والمشاركات وأمر مَعَادِهم لإفادة المعرفة والأحكام أقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدلّ على ما في النفس بسهولة. ولا شك أنّ الإفادة إنّما يتصوّر للموجود. واذا كان اللفظ أزليًّا يخلو في الأزل عن ترتّب فائدته له لعدم المخاطب فيكون عبثًا والتلفّظ به سفهًا فلا وجه لحمل كلام الأشعري على ما حمله عليه.

[٩٧] قلت: ما ذكر من فائدة اللفظ إنّما هو بالنظر إلى صدور اللفظ بطريق الاختيار. ولذلك قيل إحداث الموضوعات. وأمّا بالنظر إلى وجود اللفظ بطريق الإيجاب كما هو اللازم لكون الكلام اللفظي أزليًّا قائمًا به فلا. لأنّ المعلّل بالأغراض والحكم هو الفعل الاختياري دون المستند بطريق الإيجاب. واذا لم يتعلق الأزلي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما لا يكون عبثًا، وأيضًا العبث ما يخلو عن الحكمة أصلًا والكلام الأزلي لم يخل عنها إلّا في الأزل وأمّا فيما لا يزال فكلّا.

٢٠٢ ط – الكتابة.

٢٠٣ أ + والصوت القائم.

٢٠٤ أ: نطق.

فإن قلت: ما ذكره سابقًا في الأجوبة الإجماليّة في أدلّة المعتزلة على حدوث القرآن من حملها على حدوث اللفظ ينافي اختيار كون الكلام اللفظي قديمًا قائمًا به تعالى.

[٩٨]قلت: ما ذكره أوّلًا: مبني على ما اختاره القدمآء من كون اللفظي حادثًا أو يكون المراد باللفظ هناك اللفظ القائم باللسان دون مطلقه.

والثّاني: أنه لا شك أنّ نسبة الذات إلى جميع الألفاظ الموضوعة لطلب الفعل وطلب تركه على السوية مثل "كلوا"، "ولا تأكلوا" كيف؟ فإنّ حسن الفعل وقبحه شرعيان عندهم. وأنّهم يجوّزون أن يـأمر بفعل وينهي عنه ويجوّزون أن ينسخ الكتاب ويأتي بدله كتاب آخر ناسخ له وإن لم يكن واقعًا لتأبيد ديننا. ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضًا[٢٠٥]. فعلى هذا يكون اختصاص بعض الألفاظ به دون بعض بسبب تعلق الطلب بالفعل دون الترك وتعلق إرادته في الأزل بإيجاد لفظ دال على ذلك الطلب في لسان الملك دون اللفظ الدال على الترك. ولا شبهة أنّ الطلب كما يمكن أن يتعلق بالفعل يمكن أن يتعلق بالترك لما ذكرنا من كون الحسن والقبح شرعيين وكذا الإرادة كما يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الفعل يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الترك / واذا [١٧ظ] أمكن عدم ما يتوقف عليه قيام بعض الألفاظ بالنظر إلى ذات الواجب أمكن عدم قيامه به نظرًا إليها. وحينئذ يمكن أن يخلو عن الكمال الذي اتصف به بسبب اتصافه بتلك الألفاظ التي هي صفة كمالية. لأنّ جميع صفاته كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقصٌ فيلزم إمكان النقص له تعالى فتأمّل.

[٩٩]والثالث: إن كلام الله حقيقة على ما اختاره يكون عبارة عن مواد[٢٠٦] الكلمات والتراكيب من غير اعتبار الهيئات والصور الحاصلتين من التقديم والتأخير الزمانين. وهو يستلزم أن لا يكفر من يقول بقرآنية الكلام المركب من تلك الكلمات حال كون كلماته مهملات وتراكيبه أمر من الهذيانات. كما اذا حرّف مثل ﴿الْحَمْدُ لِلَّـهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة، ١/ ٢] تحريفًا يكون ألفاظه مهملةً وتركيبًا يكون المركّب من الهذيانات. وكعدم إعجاز كلامه الحقيقي إذ لا يشك عاقل عالم بأوضاع اللغة في أنّ لترتيب الحروف والكلمات مدخلًا في إفادة المعاني

٢٠٥ ل ط ف – | أ + ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضًا.

٢٠٦ أ: مراد.

التي يتوقف عليها البلاغة التي بها إعجازه. وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء هو المقصود. إذ للهيئة مدخل في الدلالة على ذلك المقصود حتى لو غيّر تلك الهيئة لم يكن دالًّا على شيء أو يكون دالًّا على شيء غير مقصود من ذلك الكلام. واذا لم يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال أعني مجموع المواد والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه. فلا يكون كلامه الحقيقي دالًّا على شيء هو المقصود مع أنّ جميع العلمآء متفقون بأن لكلامه الحقيقي خواصّ ومزايا.

والرابع: إنّ في القرآن ألفاظًا مكرّرةً كما في سورة الرحمن فلو كان تلك الألفاظ قائمة بالبارئ تعالى مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الأمثال في محلّ واحد.

[١٠٠]والخامس: إنّه ثبت أنّ دلالة الألفاظ على المعانى الوضعيّة ليست بحسب ذواتها؛ بل بسبب الوضع الاختياري الحاصل فيما لا يزال. فيكون تلك الألفاظ خاليةً في الأزل عن الدلالة على المعنى فيلزم أن يكون الألفاظ القرآنية مهملات في الأزل ويكون قيامها به فيه كقيام لفظ حسق وعسق. وهذا قول لا يجترأ عليه مسلّم؛ بل لا يتفوه به من له أدنى مسكة.

والسّادس: إنّ العقل لا يفرق بين قيام الألفاظ بلا ترتّب وبين قيام الحركات بلا تقدم. فاذا جوّز ذلك في الألفاظ وقيل: إن امتناع قيامها بلا ترتب ليست لذاتها؛ / بل لعدم مساعدة الآلة [١٨و]
فإذا قام بشيء لا يحتاج في الاتصاف به إلي الآلة يجوز أن يقوم به بلا ترتب جواز أن لا يكون امتناع قيام الحركات بلا ترتب امتناعًا ذاتيًا. وجوّز كون امتناعه امتناعًا غيريًّا حاصلًا بسبب عدم مساعدة الآلة، وهذه سفسطة ظاهرة.

[١٠١]ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتب فتجويز بقاء الحروف الحاصلة بتقطيع الأصوات السيّالة ودوامها من الأزل إلى الأبد وقيام حقيقة الكيفية الحاصلة للنفس الضروري بحضرته المقدّسة عن جميع شوائب المادة والكيفيات الجسمانية ارتكاب على ما لا يقبله العقول السليمة والطباع المستقيمة. فإن قيل: ليس كلامه من جنس كلامنا حتى يكون من قبيل الصوت؛ بل هو مخالف له في الحقيقة.

قلنا: فعلى هذا يلزم تلك اللوازم الفاسدة الكثيرة التي هرب عنها.

والسابع: إنّ لإضافة الكلام إلى الله تعالى معانٍ. الأوّل: معنى القيام وكون الكلام صفةً له. والثّاني: كون معنى الكلام اللفظي مقصودًا إفادته للمخاطب وكونه تعالى مخبرًا وآمرًا وناهيًا بما فيه من الأخبار والأوامر والنواهي. الثالث: كون الكلام مخلوق الله ومخترعه

من غير مدخليّة الغير فيه كسبًا وإيجادًا ومن لا يقول بقيام اللفظ به ويقول بحدوثه[٢٠٧] كيف يقول بأن كونه كلام الله بالمعنى الأول من ضرورات الدين؟ وكيف يقول بكون التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا المعنى؟ وكيف يقول بأنّ المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى؟ بل يقول بأنه كلام الله بالمعنيين الأخيرين. فلا يلزم تلك المفاسد الكثيرة على تقدير حدوث اللفظي هذا.

[١٠٢]واعلم: أن الفاضل التفتازاني أبطل[٢٠٨] كلام **المواقف** في **شرح المقاصد** و**التلويح**[٢٠٩] بما ذكرنا من لزوم قيام الصوت الذي هو من خواصّ الأجسام. والمفهوم مما ذكره في **شرح العقائد** إن المانع من القيام بذاته لزوم الترتيب بين أجزاء الكلام اللفظي حتى لو جاز القيام بلا ترتيب كان كلام **المواقف** جيدًا لا غبار عليه والصحيح ما ذكر في ذينك الكتابين.

[١٠٣]واعلم: أنّه ينبغي أن يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث من ﴿إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق﴾ إنْ صحّ كونه حديثًا، وإنّما قلنا: إنْ صحّ لأنّه ذكر الصغاني فيما جمعه من **الموضوعات** "إن هذا الحديث موضوع"[٢١٠] وأنا أتعجب أنّ أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم / أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفتري. ولم يتفطن الفريقان بكونه موضوعًا. وأيضًا يجب أن يحمل عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة أبي خنيفة مع أبي يوسف ستة أشهر واستقرّ رأيهما على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. [١٨ظ]

المبحث الثالث: في امتناع الكذب عليه تعالى

اتفقو الكلّ على أنّه يمتنع الكذب عليه.

[١٠٤]فإن قلت: كيف يتصور الاتفاق في امتناع الكذب مع أنّ الأشاعرة قالوا بشمول قدرته لجميع الممكنات التي من جملتها الخبر الكاذب؟ وليس معنى القدرة إلّا إمكان الفعل والترك. وصرّح الفاضل الشريف في **شرح المواقف** في مباحث أنّ الثواب والعقاب واجب له تعالى أم لا؟ يمنع استحالة الكذب له تعالى مستندًا بأنّه من جملة الممكنات التي تشملها

٢٠٧ أ: محدثة.

٢٠٨ ط: أشكل.

٢٠٩ **شرح التلويح** للتفتازاني، ١/ ٢٩٢.

٢١٠ **الموضوعات** لرضي الدين الصغاني، ٧٦.

قدرته[٢١١]، وأنّ الجبائي ذهب إلى أن قبح الأفعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة لها؛ بل لوجوه واعتباراتٍ غير لازمةٍ.

[١٠٥]قلت: لم يرد بالامتناع الذاتي المقابل للإمكان الذاتي؛ بل مطلق الامتناع العام للامتناع بالغير أيضًا. والإمكان المعتبر في معنى القدرة هو الإمكان الذاتي. فإنّ معنى كون الخبر الكاذب مقدورًا له أنّه اذا نظر إلى ذاته مع قطع النظر عما سواها و مقتضياتها[٢١٢]، جوّز العقل أن يفعل وأن يترك. وهذا المعنى لا ينافي أن يستحيل أحدهما نظرًا إلى الغير، الغير المقتضي. فإنّ الأشاعرة والجبائي وإنْ قالا بإمكان صدور الكذب عنه نظرًا إلى ذات الخبر الكاذب لكنّهم يقولون بالمانع الصارف عن فعله[٢١٣] وهو كونه سببًا لإختلال النظام الذي ليس من مقتضيات ذاته. وبالنظر إلى ذلك الصارف يمتنع صدوره عنه امتناعًا بالغير وإنْ كان ممكنًا بالنظر إلى ذاته. وهذا مثل ما قالوا أنّه لو سلّم قبح الأشياء بالنسبة إليه تعالى فالقدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرًا إلى وجود الصارف عنه وعدم الداعي وإنْ كان ممكنًا في نفسه.

[١٠٦]فإنْ قلت: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور الكذب عنه يستلزم المحال. لأنّه إمّا أن لا يعلم كونه كذبًا فهو جهلٌ وإمّا أن يعلم ففعله سفَهٌ فلا يكون صدور الكذب عنه ممكنًا.

قلت: إنّما يلزم السفه أن لو كان فعل الكذب قبيحًا وعلم قبحه وأمّا اذا لم يكن قبيحًا كما هو مذهبنا فلا سفه في فعله وإنْ استدلّ عليه بكون الفعل المذكور خاليًا عن الفائدة ومستلزمًا للمفسدة.

[١٩و] [١٠٧]فنقول: لا نسلّم أن الفعل الخالي عن الفائدة / سفه محال. فإنّ أفعال الله لا يجب تعليلها بالفوائد عندنا. وأنّ الممكن ربّما يستلزم المحال بسبب الغير. فإنّ استلزام الفعل للمفسدة في صورة صدور الكذب عنه ليس إلّا أمرًا ناشيًا عن الغير وليس من مقتضيات ذات الخبر الكاذب. إذ الجريان على موجب الكاذب الذي هو السبب[٢١٤] للإختلال ليس من مقتضيات

٢١١ لعل المصنف يشير إلي هذا الكلام: "لا يقال إنه يستلزم جوازهما [خلف؛ كذب] وهو أيضا محال؛ لأنّا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى. أنظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٤٩٣.

٢١٢ أ: من مقتضيات ذاته.

٢١٣ ل: قوله.

٢١٤ أ + على.

الخبر. فإنّه يجوز عند العقل أن يتلفّظ بخبر كاذب ولا يجرى على موجبه أحد، ثمَّ إن استدلّوا المعتزلة على المطلوب بوجهين:

[١٠٨]الأوّل: إنّ الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الأفعال عندهم قبيحٌ وهو لا يفعل القبيح أي يمتنع أن يفعله وهو مبني على أصلهم الفاسد من إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها بالنسبة إلى الله تعالى.

والثّاني: إنّ صدور الكذب عنه منافٍ لمصلحة العالم؛ إذْ لو جاز ذلك لجاز أن يخلق الكذب في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبيء.م. ومجانبة المتنبي. وكلّ ما هو منافٍ لمصلحة العالم يمتنع صدوره عنه إذ الأَصْلح واجبٌ عليه.

[١٠٩]ولا يخفي عليك أن جواز خلق الكذب مطلقًا وهو الذي نفى عنه اتفاقًا لا يستلزم جواز خلق الكذب في النبي. إذ العام لا يستلزم الخاص، ولا يمكن أن يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب في شخص وبين خلقه في شخصٍ آخر. فاذا جاز في أحدهما جاز في الآخر بالضرورة. وخصوصية كون الشخص غير نبيّ مما لا مدخل له في الجواز. لأنّ المراد بالجواز ههنا سلب مطلق الامتناع الذي ادعي ثبوته له، واستدل عليه بالوجوه المذكورة. ولا شك أن الشخص الذي يكون خلق الكذب فيه منافيًا لمصلحة العالم لا يتصوّر فيه سلب الامتناع بهذا المعنى بخلاف الشخص الذي لا يكون خلقه فيه. كذلك فلا يلزم من جواز خلقه في مثل هذا الشخص جوازه في النبيّ ء م بهذا المعنى الفرق الظاهر بينهما. فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب عنه تعالى مطلقًا.

[١١٠]وأجيب: عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا أن الأصلح ليس واجبًا عليه واستدل الأصحاب على الامتناع بثلثة أوجه

الأوّل: إن الكذب على الله نقص والنقص على الله محال إجماعًا. وأيضًا يلزم أن يكون أحدنا أكمل منه في بعض الأوقات الذي يتصف بالصدق فيه.

[١١١]قال في **شرح المواقف**: "وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام / النفسي الذي هو [١٩ظ]
صفةٌ قائمةٌ به يكون صادقًا وإلّا[٢١٥] يلزم النقصان في صفته تعالى مع أن كمال صفتنا، ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسمٍ دالّة على معانٍ مقصودة."[٢١٦]

٢١٥ ط: ولا يلزم.

٢١٦ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٤٠.

وأنت خبير بأنّ دلالة ما ذكروه على الصدق في الصفة محل بحث على مقتضي ما ذكروه في مغايرة الخبر للعلم. لأنّهم جوزوا تحقّق الخبر بدون العلم والتصديق بمدلوله. وقالوا: بل يجوز أن يخبر عمّا يعلم ويصدق بخلاف مدلول الخبر، وحينئذ يكون الخبر متحقّقًا في صورة الخبر الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله. ولا شبهة أن المتحقق في هذه الصورة تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله، ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى لا يلزم منه إلّا مجرد قيام النسبة التامة به تعالى لا الحكم الغير المطابق للواقع المتعلق بتلك النسبة. وهذا القيام إنّما يستلزم مطلق التصور المتعلق بتلك النسبة سواء كان تصوريًّا أو تصديقيًّا. ولا يلزم من هذا القيام النقص فإنّ صور جميع الكواذب حاصلة فيه مع أنّه يحكم بخلاف مدلولاته.

[١١٢]وقال فيه: ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضًا نقص في فعله فيعود المحذور [بعينه] أشار إلى دفعه بقوله: "واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه" فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة دون المعنى. فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسّكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.[٢١٧]

[١١٣]والظاهر أنّه لاحاجة ههنا إلى تقدير سؤآل وجواب يكون ما قاله **صاحب المواقف** ردًّا عليه؛ بل الظاهر أنّ ما ذكره اعتراض على الدليل إبتداءً وهو عين ما ذكره إمام الحرمين في ردّه حيث قال: لا يمكن التمسك في تنزه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصًا. لأنّ الكذب عندنا لا يقبح بعينه. وهو الذي ذكره **صاحب التلخيص** أيضًا حيث قال الحكم بأن الكذب نقصٌ إنْ كان عقليًّا كان قولًا بحسن الأشياء وقبحها عقلًا إلخ.[٢١٨]

والوجه الثّاني: إنّه لو جاز كذبه لكان أزليًّا لامتناع قيام الحوادث به وحينئذ يمتنع زواله. لأنّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. واللازم باطل وإلّا لامتنع صدقه وهو باطل. لأنّ من علم شيئًا أمكن له / أن يخبر عنه على ما هو به. قال في **شرح المواقف** هذا الوجه أيضًا إنّما يتم في الكلام النفسي [٢٠و] دون اللفظي.[٢١٩]

٢١٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٤٠.

٢١٨ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٠٣.

٢١٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٤١.

[١١٤] **وأقول**: فيه بحث من وجوه

الأوّل: إنّه قد سبق أنّ الكلام واحدٌ عندهم وإنّما ينقسم إلى الخبر وغيره باعتبار التعلق. فيكون التعلق معتبرًا في الخبر وهو أمر اعتباري فلا يكون الخبر الكاذب الذي اعتبر في ماهية الأمر الاعتباري إلّا اعتباريًّا. فكيف يتصور كونه قديمًا؟ لأنّه قسم من الموجود ولا يمكن أن يحمل[٢٢٠] القديم على المعنى الأزلي العام للاعتباري الغير المتجدّد. لأنّ حكمهم بأنّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه إنّما هو على القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الأزلي. لأنّ بعض الأزليّات العدميّة يجوز زوالها كعدم الحادث الأزلي، وأيضًا قوله: "إذ لا يقوم الحادث بذاته" إنّما يصح في الحادث الذي هو قسمٌ من الموجود دون الأمر الاعتباري المتجدّد. فلا يلزم من عدم كون الخبر قديمًا أن يكون حادثًا هو غير جائز القيام بذاته تعالى لجواز أن يكون متجدّدًا. فإنّ بعض المتجدّدات يجوز قيامه به.

[١١٥] والثّاني: إنّ قوله: "لأنّ من علم شيئًا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به بالضرورة" في حيّز المنع. لأنّ إمكان الخبر إنّما يثبت لمن لا يقتضي ذاته كذبه وأمكن زوال الكذب عنه. وأمّا من يقتضي كذبه فرضًا ويمتنع زوال الكذب عنه بالنظر إلى ذاته فلا يلزم أن يمكن له الخبر على ما هو به فضلًا عن كون العلم بذلك الإمكان ضروريًّا. ونظير ذلك منعهم إمكان العلم بكون الشخص عالماً[٢٢١] بأنه عالم بأمر على تقدير امتناع علمه بنفسه. وهو مما ذكر في **شرح المواقف** في بيان عموم علمه تعالى بالأشياء.

[١١٦] والثّالث: إنّه إنْ أراد بقوله: "إنّ من علم شيئًا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به" أنّ من علم شيئًا علمًا تصديقيًّا متعلقًا بالحكم على ذلك الشيء بمعنى الوقوع أو اللاوقوع المقابل لما يشمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى نمنع أن لا يمكن له الخبر الصادق. إذ الخبر الكاذب الذي يعلم خلافه علمًا تصديقيًّا خالٍ عن الحكم بمعنى الإيقاع. إنْ كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب كما هو اللايق بشأن علم الله العام بجميع الأشياء وليس حصوله في الخبر إلّا[٢٢٢] حصول تصوري. ومثل هذا الخبر الحاصل على هذا الوجه

٢٢٠ م؛ ط: الحمل.

٢٢١ ط – يكون الشخص عالماً.

٢٢٢ أ + على.

يجوز أن يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم المعلوم علمًا تصديقيًّا. فإنّ التصوّر لا يضادّ التصديق. فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه وامتناع زواله / يجوز أن يجتمع [٢٠ظ] مع الخبر الصادق، وإنْ أراد العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلّم أنّه يستلزم إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرّ من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنّه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليًا عن حكم الخبر بمعنى الإيقاع. ويكون الحاصل في الخبر مجرّد تصوّر الوقوع.[٢٢٣] فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الأخبار على ما هو به على هذا الوجه.[٢٢٤]

[١١٧]وإنْ أراد "إنّ من علم شيئًا" علمًا مطلقًا وإنْ كان ذلك علمًا تصوّريًا متعلقًا بنفسه أو أحواله فلا نسلّم أنه يمكن له أن يخبر عنه على ما هو به. فإنّ في إمكان الخبر المذكور لا بدّ من إمكان تصوّر المحمول والنسبة وإمكان الحكم المتعلق بوقوع النسبة أو لاوقوعها إن كان المراد بالخبر المقارن للحكم. وظاهر أن مجرّد تصوّر الموضوع أو تصوّر وقوع النسبة لا يستلزم إمكان الخبر عنه على ما هو به. وإن سلّم إمكانه فلا يضادّ بينه وبين الخبر الكاذب إنْ كان حصوله حصولًا تصوريًّا كما هو المفروض في البارئ تعالى لتنزّهه عن الجهل كما ظهر ذلك مما تقدّم على هذا المبحث، وإنْ كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر وإن كان ذلك تصوريًّا فلا يضادّ بينه وبين الخبر الكاذب سواء كان هذا عامًّا أيضًا أو تصديقيًّا.

[١١٨]وبالجملة ما ذكره إنما يتم أن لو كان حصول الخبر الكاذب على وجه التصديق. وكان المراد بالعلم في قوله: "فإنّ من علم شيئًا" العلم التصديقي وكان العلم التصديقي بشيء مطلقًا مستلزمًا للخبر عنه على ما هو به مصدقًا به. وظاهرٌ أن المصّدق بالخبر الكاذب لا يلزم إمكان تصديقه بخلاف الخبر الكاذب حتى يمكن له أن يخبر على ما يطابق علمه؛ بل اللازم هو العلم بالموضوع وسائر ما لا بدّ منه في مطلق الخبر. فلا يلزم من العلم بالشيء الذي يستلزمه الخبر إمكان الخبر على ما هو به. وإن قرّر الدليل هكذا لو جاز له الخبر الكاذب أي الخبر الذي

٢٢٣ ط ق م ف − | أ: إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرّ من كون الكاذب صح.

٢٢٤ أ − العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلم أنّه يستلزم إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرّ من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم نباء على أنّه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليًا عن حكم الخبر بمعنى الإيقاع ويكون الحاصل في الخبر مجرّد تصوّر الوقوع. فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الأخبار على ما هو به على هذا الوجه.

يقارن الحكم بوقوع النسبة التي يشملها لكان قديمًا يمتنع زواله ويمتنع له[٢٢٥] الصدق. واللازم باطل لأنّه يمكن أن يعلم الأشياء على ما هو به وكل شخصٍ يمكن له هذا العلم يمكن أن يخبر على ما هو به.

[١١٩] فنقول هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض أفراد الخبر الكاذب. فإنّ الخبر الكاذب يتحقق في صورة العلم والحكم بخلاف الخبر الكاذب عندهم كما سبق. ومثل هذا الخبر / يخرج عن المدعى وحينئذ أيضًا يكون المدعى أوضح من الدليل حينئذ؛ إذ بطلان [٢١و] عدم حكم الله حكمًا غير مطابق للواقع في الظهور بحيث لا يخفي على أكثر العوامّ بخلاف الدليل المذكور المشتمل على المقدمات الخفيّة، وأيضًا إنْ لوحظ في هذا الدليل عموم علمه تعالى بالأشياء وأدلّته الدالّة عليه كان أكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركًا. إذ يكفي أن يقال لامتنع زوال الكذب المقارن للحكم المذكور وهو باطل. إذ يعلم جميع الأشياء على ما هو به. وإنْ لم يعتبر عموم علمه تعالى في الدليل أصلًا كان قوله: "فإنّه يمكن أن يعلم الأشياء" في جيّز المنع.

[١٢٠]وقد يقال إنّهم[٢٢٦] وإنْ أرادوا بالامتناع الامتناع المطلق إلاّ أنّه لا يخلو إمّا أن يجعلوا مطلق الامتناع متحقّقًا في ضمن الامتناع الغيري أو في ضمن الامتناع الذاتي أو في ضمن كل منهما بأن يتحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي وعلى كل تقدير يرد عليهم الإشكال:

أمّا الأوّل: فلأنّه يستلزم كون الخبر الكاذب بمعنى النفسي ممكنًا لذاته فيلزم إمكان النقص وهو محال.

وأمّا الثّاني: فيستلزم[٢٢٧] أن لا يكون الخبر الكاذب بمعنى اللفظي ممكنًا لذاته وهو خلاف مذهبهم.

[١٢١]وأمّا الثّالث: فيستلزم أن يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكنًا أيضًا. بيان ذلك أن إمكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم إمكان الخبر الكاذب النفسي لأنّ من يتلفظ بالخبر اللفظي

٢٢٥ ل: لا لصدق.

٢٢٦ أ: والرابع أنّ ما ذكروه ومعارض بأن يقال إنّهم.

٢٢٧ أ + وإنْ جعلوه متحققًا في ضمن الذاتي يلزمهم.

قاصدًا به إفادة معناه وهو المراد بإمكان الخبر اللفظي عندهم. لا بدّ أن يتعقل مدلول اللفظ أوّلًا ثمَّ يقصد إفادته للمخاطب ثانيًا. وليس المراد بالخبر النفسي إلّا هذا المدلول المعقول أوّلًا والمقصود إفادته ثانيًا.

[١٢٢]ولا شبهة أن إمكان الخبر اللفظي المذكور يستلزم إمكان ذلك المدلول المعقول القائم بنفس المتكلّم فاذا أمكن الكاذب اللفظي أمكن الكاذب النفسي. ولا يتوهم أن الممكن عندهم إمكان[٢٢٨] الخبر الكاذب اللفظي من حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به معناه. إذ ليس علمنا بإمكان الخبر الكاذب له إلّا من جهة أنه قادر على جميع الممكنات التي من جملتها ذلك الخبر.

[١٢٣]ولا شبهة أنّ العلم الحاصل بمدخليّة ذلك اللفظ الكاذب من جملة الممكنات أيضًا فيكون قادرًا عليه وممكنًا إرادته. وليس إمكان قصد إفادة معناه إلّا إمكان إرادة خلق العلم / [٢١ظ] بمعناه لمدخلية اللفظ العادية.

[١٢٤]واعترض على الدليل أيضًا بأنه يقتضي أن يمتنع الخبر الصادق أيضًا. بأنّه لو اتصف به لكان صدقه قديمًا ممتنع الزوال وهو يستلزم امتناع كذبه. والحال "أنّ من علم شيئًا أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو به".

[١٢٥]وأجيب: بأن الكلام في الصدق والكذب النفسيين لا اللفظيين وأن المعلوم لنا أنّ من علم شيئا يتعذر[٢٢٩] عليه أن يحكم بخلاف ما يعلمه[٢٣٠]، ولا يخفي عليك أن الخبر الكاذب والصادق لا فرق بينهما في الإمكان والامتناع. إن أريد بالعلم في قوله: "فإنّ من علم شيئًا" العلم بموضوع الخبر وإن كان ذلك مجرّد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه بشيء. وإن أريد به العلم المقارن للحكم المطابق للواقع أو غير المطابق فلا فرق بينهما أيضًا. كل ذلك ظاهر مما أسلفناه فتذكر[٢٣١]. إلاّ أن المقدمة القائلة إنّ الله يعلم الأشياء علمًا مقارنًا للحكم الغير المطابق للواقع ظاهر الفساد. وإنْ أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به.[٢٣٢]

٢٢٨ ل م – إمكان.

٢٢٩ أ: يقتدر.

٢٣٠ ط ق م – | أ + ليس بحيث يقدر ان يخبر عنه على ما هو به

٢٣١ أ – كل ذلك ظ [ظاهر] مما أسلفناه فتذكر.

٢٣٢ ط ق م ف – | أ + إلاّ أن المقدمة القائلة [إن الله يعلم الأشياء علمًا مقارنًا للحكم الغير المطابق للواقع] ظاهر الفساد وإن أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به.

[١٢٦]والوجه الثّالث من الدليل، وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي اللفظي معًا خبر النبي صلى الله عليه وسلّم بكونه صادقًا في كلامه كله. وذلك مما علم من الدين ضرورة ولا حاجة بنا إلي بيان إسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر؛ بل نقول تواتر من الأنبياء كونه تعالى صادقًا كما تواتر عنهم كونه متكلمًا.

فإنْ قلت: المدّعى امتناع الكذب والدليل السمعي لا يفيد إلّا عدم وقوع الكذب منه. فإنّ كون جميع أخباره صادقًا في قوة قولنا[٢٣٣] لا شيء من أخباره كاذبًا وهو لا يقتضي أنّه يمتنع كذب جميع أخباره.

[١٢٧] قلت: المراد أنّه "صادق في جميع أخباره" التي يمكن أن يصدق عليه مفهوم خبره إمكانًا بمعنى سلب مطلق الامتناع. وصدق جميع الأخبار بهذا المعنى من ضرورات الدين. ولا شك أنّ الخبر الكاذب لو كان من أفراد خبره الممكنة بهذا المعنى لم يصحّ كون جميع أخباره صادقًا[٢٣٤].

المطلب الثاني: في رؤيته تعالى

وفيه ثلاثة مقامات[٢٣٥].

المقام الأول: في صحتها

[١٢٨]فإن قيل: إنّما تعرّضوا لبيان إمكانها مع أنّ التعرّض لوقوعها وذكر أدلّته يكفي في معرفته.

قلت: أدلّة الوقوع ليست إلّا نقليّة وهي يفيد اليقين في كل الشرعيّات المفسرة بأنّها أمور يجزم العقل بإمكانها ولا طريق له إليها دون كل العقليّات المفسّرة بما ليس كذلك إذ يجزم العقل في الأولى[٢٣٦] بعدم المعارض / العقلي الذي هو امتناع المطلوب المانع من إفادتها اليقين [٢٢و]

٢٣٣ أ: أنه.

٢٣٤ أ: صادقة.

٢٣٥ في هامش ل ط ف م: وقال في المواقف: وههنا ثلث مقامات بتأويل المقامة ونظايره كثيرة في ذلك الكتاب؛ ويدل على ما ذكرنا ما وقع في بعض نسخ المتن المعتمد عليه من قوله المقامة الأولى المقام الثاني المقام الثالث فافهم. منه سلمه الله

٢٣٦ أ: الأول.

ولا يجزم في الثانية ألبتّة لأنّ العقل إذا لم يجزم بالإمكان والامتناع فلأجل هذا الاحتمال[٢٣٧] ربّما لم يجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي فلا يفيد الدليل النقلي فيها[٢٣٨] اليقين حينئذ بخلاف الأولى. ولو لم يتبيّن الإمكان لم يجزم العقل بعدم المعارض العقليّ للنقليّ فلا يفيد الدليل النقلي لنا جزمًا يقينيّا. فإفادة الأدلة النقلية الجزم اليقيني الذي هو المطلوب في هذا الباب موقوف على بيان صحة الرؤية فعلى ما ذكرنا ينبغي أن يذكر أدلة الإمكان ثمّ أدلة الوقوع النقلية. لأنّ أدلّة الوقوع إنّما يفيد اليقين بسبب الجزم بالإمكان. وقولهم أنّ المعتمد في إثبات الإمكان إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها محل بحث. فإنّه مخالف لما حققناه وحققه الفاضل الشريف في آخر الموقف الأول من تحقيق كون الأدلة النقلية مفيدة لليقين في الشرعيّات وغير مفيدة له في العقليّات.[٢٣٩]

[١٢٩] فإن قلت: ما ذكرته تقتضي أيضًا أن يترك الدليل النقلي على الإمكان إذ إفادة النقلي لليقين إنّما هي في الشرعيّات المفسرة بما ذكر وإمكان رؤيته بدون ملاحظة الدليل العقلي عليه ممّا لا يتصور أن يجزم به مجرّد العقل. فيكون الدليل النقلي عليه بدون تلك الملاحظة في حكم الدليل النقلي على العقليات التي لا يجزم مجرّد العقل بإمكانها في احتمال المعارض العقلي فكما لا يفيد النقلي اليقين في هذه كذلك لا يفيد في[٢٤٠] ذلك.

[١٣٠] قلت: إحدى مقدمتي الدليل النقلي المذكور من الشرعيّات المذكورة فيكون النقل فيها مفيدًا لليقين والأخرى عقلية استدل عليها بالدليل العقلي البرهاني فيكون أيضًا يقينيّة. فلا يتصور فيه احتمال مُعَارض عقليّ وما ذكر من المعارض العقلي ليس جاريًا في جميع العقليّات؛ بل في بعضها، ولذلك قلنا ربّما لم يجزم بعدم المعارض العقلي ولم نقل لم يجزم بدون كلمة ربّما الدالة على البعضية وهو الموافق لما ذكر في **شرح المواقف** فتأمّل. وسيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام. وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في **شرح المقاصد** من أن القول: "بأنّ الأصل في الشيء سيّما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يرد عنه / الضرورة أو البرهان. فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان إنّما يحسُن في مقام النظر والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج"[٢٤١]. [٢٢ظ]

٢٣٧ ل – فلأجل هذا الاحتمال.

٢٣٨ ف ط م ل: فكلّها.

٢٣٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢١٠.

٢٤٠ ل: فيها.

٢٤١ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١١١.

[**١٣١**]ليس بصحيح على إطلاقه لأنّه يشعر بأنّ هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج كان ذلك القول حسنًا وليس كذلك. فإنّ هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال لكان مقام الاستدلال بالبرهان. إذ المسألة من المطالب العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها لا مقام الاستدلال بغير البرهان المفيد للظن. ولا شك أن ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالإمكان الذي يتوقف عليه الاستدلال بالأدلة النقلية الدالة على الوقوع. هذا كلام وقع في البيان فلنرجع إلي المقصود.

[**١٣٢**]فنقول: اختلف أرباب الملل والنحل في هذه المسألة فمنع جميع الفرق صحة الرؤية المنزّهة عن الكيف إلّا الأشاعرة. فعلى هذا الاشكال في مخالفة الفلاسفة والمعتزلة لهم في امتناع رؤيته تعالى لأنّهم يوافقونهم في تنزهه عن الكيف. فإذا خالفوهم في إمكان الرؤية المنزهة عن الكيف لا بدّ أن يخالفوا في صحة رؤية المنزهة عن الكيف.

[**١٣٣**]وأمّا المشبّهة والكراميّة وإن خالفوهم في المسألة المذكورة لكنهم لم يوافقهم في تنزهه البارئ عن الكيف فلذلك لم يخالفوهم في صحة رؤيته تعالى مثل ما خالفوهم في تلك المسألة. ثمّ إن أصحابنا القائلين بصحة رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة عقلًا اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعًا فمنهم من قال به ومنهم من نفاه. ولا يخفي عليك أنّ الدليل النقلي الذي استدل به على الجواز يدلّ بعينه على الجواز في الدنيا. ثمّ اختلفوا في جوازها في المنام، فقيل: لا، وقيل: نعم.

[**١٣٤**] قال الفاضل الشريف في **شرح المواقف**: "والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم تكن رؤية حقيقة"[٢٤٢] يعني أن الرؤية حقيقة هي العلم بالبصر والنوم ضدّ العلم والإدراك فلا يتصور أن يجامع معه فلا يكون الرؤية المجامعة مع النوم رؤية باتفاق القعلاء؛ بل مشابهة لها، ولا بدّ قبل الخوض في البرهان من تحرير محل النزاع.

[**١٣٥**] فنقول: لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا في ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي[٢٤٣] أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. إنّما النّزاع إنّا إذا أبصرنا الشمس مثلًا ثمّ أغمضنا العين نجد في الأول حالة

٢٤٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٧٣.

٢٤٣ أ: في العين.

[٢٣و] زائدة / على الثّاني. وكذا إذا علمنا شيئًا علمًا جليًّا ثمَّ أبصرناه نجد في الثّاني أمرًا زائدًا على الأول. وهو الذي نسميه بالرؤية ولا يتعلق في عادته تعالى في هذه الدار إلّا بما هو في جهة ومقابلة. فمثل هذه الحالة الإدراكيّة هل يصح أن لا يكون مقارنًا للمقابلة والجهة وأن يتعلق به تعالى؟

[١٣٦] قالت الفلاسفة: هذه الحالة الزائدة المسماة بالرؤية عائدة إلى تأثّر الحدقة لا إلى الإدراك والعلم واستدلوا على ذلك بوجوه ثلثة.

الأول: إن من نظر إلى الشمس بالإستقصاء ثمّ غمض عينه فإنّه يبقى قرص الشمس حاضرًا عنده بحيث لا يقدر على دفعه عنه وليس ذلك إلّا لأنّ الحاسة قد تأثّرت عن صورة القرص فبقيت عندها[٢٤٤].

الثاني: إنّا إذا نظرنا إلى روضة خضرآء زمانًا طويلًا ثمّ حوّلنا العين إلى شيء أبيض فإنّا نرى لونًا ممتزجًا من البياض والخضرة. وما ذلك إلّا لأنّ الحدقة قد تأثّرت من الخضرة فبقيت صورتها فيها.

الثالث: إنّ الشعاع[٢٤٥] القوي يؤثر[٢٤٦] في الباصرة وكذا البياض القوي[٢٤٧] يقهرها بحيث لو نظر شخص[٢٤٨] بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف و[٢٤٩] بياض ضعيف لم يرهما وليس ذلك إلّا لتأثّر الحاسة.

والجواب: إنّها إنّما تدل على أن فيما ذكر من الصور تأثّر الحاسة ولا يدل على أن الأمر الزائد الذي هو الرؤية نفس التأثّر كما هو مطلوبهم ولا على أنّه مشروطٌ بذلك التأثّر.

[١٣٧] ونقول إنّا لا نسلم أن صورة المرئي باقية في حالتي التغميض والتحويل في الحدقة والرطوبة الجليدية؛ بل إنّما تبقى في الخيال؛ بل نقول: إنّ المتحقق في الحالتين المذكورتين

٢٤٤ ل: فيها.
٢٤٥ في الأصل: الضوء.
٢٤٦ في الأصل: يقهر.
٢٤٧ في الأصل: الشديد.
٢٤٨ في الأصل: الرائي.
٢٤٩ في الأصل: أو.

مجرّد الحالة الانكشافيّة المخصوصة من غير بقاء صورة حاصلة قبلهما. وهذه الحالة الانكشافية بمحض خلق الله تعالى بلا مدخلية شيء آخر فيها بحسب العقل، مناسب لهذه الحالة مناسبة تكون بحسبها مرتبة عليه ترتيبًا عقليًّا فلا يدلّ حصولها على تأثّر الحاسة أصلًا. وكذا نقول إنّ الرؤية بمحض خلق الله تعالى من غير مدخلية الغير فيها. فعدم الرؤية في صورة قهر الشعاع والبياض لا يدلّ على أنّه لتأثّر الحاسة؛ بل ذلك لعدم إرادة الرؤية فلا يدلّ ما ذكره على تأثّر الحاسة في هذه الصورة أيضًا.

[١٣٨] فإن قيل: ما ذكر صور جزئية فلا يدل رجوع الرؤية فيها إلى التأثّر على رجوعها إليه في جميع الصور لجواز أن يكون / أفراد الرؤية مختلفة بالحقيقة ويكون اشتراكها فيها اشتراك [٢٣ظ] العرض العام أو الجنس فلا يثبت بما ذكروا مطلوبهم الذي هو الرجوع إلى التأثّر في جميع الصور.

[١٣٩] قلنا: البديهة لا تفرق بين أفراد الرؤية فيما يرجع إليه من التأثّر والانكشاف التام. فإذا ثبت الرجوع لا أحدهما في بعض الصور ثبت في الكل بناءً على تلك البديهة وحينئذ يكون ما ذكرت من الاحتمال راجعًا إلى احتمال كون أفراد التأثّر أو ذلك الانكشاف التام مختلف بالحقيقة،

[١٤٠] بل نقول: إنّ الوجهين الأوّلين لا يدلّان على أن في تينك الصورتين تأثّر الحاسة لأنّ الحالتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته. وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلى القرص والأبيض إلّا ترتب عادي من غير أمر مقتضٍ لمناسبة المترتِب للمرتَب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخليّة الثّاني في الأوّل بحسب العقل. فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحالتين الأولين.[٢٥٠]

٢٥٠ ل ط م ف – ؛ أ + بل نقول إن الوجهين الأوّلين لا يدلّان على أن في تينك الصورتين تأثر الحاسة لأنّ الحالتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلي القرص والأبيض إلّا ترتب عادي من غير أمر مقتضٍ لمناسبة المترتِب للمرتَب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحالتين الأولين.

[١٤١] وقالت الاشاعرة: تلك الحالة الزائدة حالة انكشافية غير عائدة إلى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به ولا ممّا يلزمه ذلك التأثر والمقابلة والجهة ويصحّ أن يتعلق به تعالى ويكون لحاستنا نسبة مخصوصة إليه تعالى فيحصل ذلك الانكشاف التام المسمى بالرؤية كما ينكشف القمر ليلة البدر. كما روى عن رسول الله ء م. واستدلوا على ذلك بالدليل النقلي والعقلي.

[١٤٢] أمّا النقلي: وهو الذي عوّل عليه أبو منصور ماتريدي فالعمدة فيه قوله تعالى حكاية عن موسى ع م: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] والاحتجاج به من وجهين

الأول: أن موسى ع م طلب رؤيته بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. ولو لم يكن الرؤية ممكنة لكان طلبه ذلك إمّا لجهله بامتناعها[٢٥١] أو كان عالماً به لكنه طلبها وكلاهما فاسد.

أمّا الأوّل: فلأنّ الجاهل بما يجوز وما لا يجوز عليه لا يصلح أن يكون نبيًّا فضلًا عن أن يكون نبيًّا كليمًا موصوفًا بذلك في كتابه تعالى. إذ حكمة الإرسال ليست إلّا دعوة الخلق للعقائد الحقّة والأعمال الصالحة.

وأمّا الثاني: فلأنّ طلب المحال عبث لا يقع من العاقل هكذا قرّر في **شرح المقاصد**.[٢٥٢]

[١٤٣] وأقول: إنّ الإجماع وتسليم الخصم ليس على أنّه طلب نفسَه حقيقة الرؤية. فإنّ المعتزلة خالفوا في ذلك فقال بعضهم إنه طلب العلم الضروري وبعضهم إنه طلب علماً وبعضهم على أن نفسه لم يطلب الرؤية؛ بل ذلك من لسان قومه. ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه وهو الذي يقول أنه لم يعلم استحالة رؤيته وذلك لا يضر بنبوّته على ما سيجيء. وأمّا دعوى الإجماع فلا شك في بطلانها لظهور مخالفة مشايخ المعتزلة ودعوى إجماع من قبلهم غير مسلّمة / عندهم. [٢٤و]

والوجه الثّاني: أنه علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن والمعلّق على الممكن ممكن وإلّا لأمْكن صدق الملزوم بدون اللازم.[٢٥٣]

٢٥١ أ: بإمكانه.

٢٥٢ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١١١.

٢٥٣ هامش م: فإنّ المحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة. منه

[١٤٤] **وأقول**: قد سبق أن هذه المسألة من المسائل العلميّة التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها وأن المقصود بهذا الدليل إفادة اليقين، ولا شبهة في أنه ما دام احتمال المعارض العقلي قائمًا لا يتصور الجزم، ولا شبهة أن المعارض العقلي ليس مما ينحصر في الامتناع؛ بل كون طلب الرؤية المعلوم امتناعها عبثًا معارض عقلي لطلب النبيّ رؤيته.

[١٤٥]إذا تمهّد هذا فنقول: إن امتناع الرؤية لم يعلم بعد؛ بل إنّما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة بين الأدلة. وحينئذ يجوز عند العقل أن يكون الرؤية ممتنعة ويكون طلبها طلبًا للمحال الذي هو العبث[٢٥٤] الصادر عن الأنبياء.

[١٤٦]ولا شبهة أنه ممّا يعارض إحدى مقدمتي الدليل وهي أن النبي عليه السلام طلب الرؤية. وما دام هذا الاحتمال باقيًا لا يفيد الدليل النقلي على هذه المقدمة مفيدة لليقين الذي هو المطلوب. ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو الامتناع. فعدم جعله دليل الوقوع قاطعًا لهذا الاحتمال وحكمهم بأنّ الدليل الدال على الوقوع لا يفيد اليقين ما لم يعلم إمكانه بالعقل وجعلهم ذلك الدليل قاطعًا لذلك الاحتمال ومفيدًا لليقين بدون أن يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكّم محض. وما يدل عليه كلام **الفاضل الشريف** في **شرح المواقف** في آخر الموقف.

الأوّل: من انحصار المعارض العقلي في الشرعيّات في الامتناع محل بحث لما ذكرنا من المثال فتبصّر، هذا ما وعدناك فيما سبق من أنه سيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.

[١٤٧]ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثّاني إن المعلق على الممكن ممكن منع ظاهر. إذ الممكن ربّما يستلزم المحال وإن كان ذلك بحسب الغير لا بحسب ذاته. فإن عدم المعلول الأول يستلزم عدم الواجب لأنّ عدم المعلول لا يكون إلّا بعدم علته. فبقي مثل هذه الصورة لا يلزم من تعليق اللازم على الملزوم الممكن إمكان صدق الملزوم بدون اللازم. لأنّ الملزوم ليس هو الممكن من حيث هو ذاته؛ بل هو من حيث هو مأخوذ مع الغير وهو من هذه الحيثيّة ممتنع. فإن عدم المعلول الأوّل إذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب / من هذه الحيثيّة وإن اعتبر من حيث أن وجوده واجبٌ بالعلة. فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها [٢٤ظ]
ولكن ليس عدمه ممكنًا بالذات من هذه الحيثيّة حتى يلزم إمكان لازمه وإمكان صدق الملزوم

٢٥٤ أ + الغير.

بدون اللازم على تقدير كون اللازم محالًا. إذ لا يلزم من إمكان العدم نظرًا إلى ذاته إمكان العدم الممتنع بالغير أبدًا بالنظر إليه. ولا يلزم من ذلك كونه واجبًا لذاته. وإنّما يلزم أن لو امتنع نسبة العدم إليه لذاته. فإذا كان المعلَّق عليه ههنا استقرار الجبل من حيث هو يلزم من إمكانه إمكان المعلّق. أما اذا كان استقراره مع[٢٥٥] ملاحظة الغير الذي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من إمكانه إمكان الرؤية. فللمعتزلة أن يقول إن المعلَّق عليه استقرار الجبل عقيب النظر أي استقرار الجبل مع كون الجبل مقيدًا بالحركة فيه. فإن استقرار الجبل وإنْ كان ممكنًا في نفسه عقيب النظر إلّا أنه بحسب تقييده بما ينافيه من الحركة ممتنع بالغير في ذلك الوقت. فجاز أن يستلزم المحال وتعلق عليه الرؤية من تلك الحيثيّة. وحينئذ لا يرد أن يقال إن استقرار الجبل ممكن في نفسه في جميع الأوقات بدلًا من الحركة.

[١٤٨]فإنْ قيل: الظاهر أنه علّق على استقرار الجبل من حيث هو وإنْ كان ذلك في الاستقبال، وكونه ممتنعًا بالغير في ذلك الوقت من جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم أن يؤخذ المعلَّق عليه بتلك الجهة ولا ينافي أن يكون الظاهر ما ذكرنا.

[١٥٠]قلنا: لا فرق بينه وبين قولنا إنّ عدم المعلول الأول عدم الواجب في كون المعلَّق عليه الممكن من حيث هو أم لا. فلو جعلنا المعلَّق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطيّة وليس كذلك. وأيضًا[٢٥٦] التبادر لا يدفَعُ احتمال الغير المنافي لليقين وإن كان ذلك الاحتمال احتمالًا مرجوحًا.

[١٥١]فإنْ قلت: إنّ المتبادر يجب أن يصار عليه إذا لم يدل دليل على خلافه فبملاحظة[٢٥٧] ما ذكر مفيدًا لليقين.

قلت: فحينئذ يمنع التبادر من اللفظ الملقى إلى موسى ع م حين القى إليه. إذ يحتمل أن يكون حين القآئه إليه قرينة حالية أو مقالية دالة على التعليق باستقرار الجبل المقيّد بالحركة. ولا يكون تلك القرآئن منقولة إلينا ومجملات كتاب الله من هذا القبيل وإلّا يلزم أن لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير بليغ لعدم كونه متضح الدلالة على المعنى المراد.

٢٥٥ ل: معنى.

٢٥٦ ل ط م ف − | أ + لا فرق بينه وبين قولنا [إنّ عدم المعلول الأول عدم الواجب] في كون المعلَّق عليه الممكن من حيث هو أم لا فلو جعلنا المعلَّق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك وأيضًا.

٢٥٧ أ + يكون | ف: فبملاحظته

[١٥٢]وأجاب المعتزلة عن وجهي الدليل أمّا عن الأوّل فمن وجوه.

الأوّل: أنّه تجوز بالرؤية عن العلم الضروري إطلاقًا[٢٥٨] للملزوم على اللازم وهو مجاز شائع / سيّما "رَأي" بمعنى "علم" و"أرى" بمعنى "أعلم". فكأنّه قال اجعلني عالماً لك علمًا ضروريًّا وهذا تأويل أبي الهذيل العلّاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين. [٢٥و]

[١٥٣]وأجيب عنه: بأنّ الرؤية لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتِّب عليه بمعناه أيضًا والنظر وإنْ استعمل بمعنى العلم إلّا أن استعماله فيه موصولًا بإلى مستبعدٌ جدًّا.

[١٥٤]**وأقول:** لا نسلّم كون الرؤية بمعنى العلم مستلزمًا لكون النظر المترتِّب عليه بمعنى العلم، لِمَ لا يجوز أن يكون بمعنى التوجه فإن التوجه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة؟ فيكون هذا أيضًا مجازًا يكون ذلك المجاز قرينة. وأن العلم الضروري بمثل تلك الذات الذي هو الانكشاف التام المستلزم لاتصال النفس به اتصالًا معنويًّا مما يستلزم التوجه إليه بالكليّة. ويحتمل أن يكون النظر بمعنى العلم وتعديته باعتبار تضمين معنى التوجه. ولا بُعْدَ في تعدية فعل باعتبار التضمين. وأيضًا يجوز أن يكون مجموع النظر المعدّى بإلي الذي بمعنى تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية مجازًا عن العلم الضروري اللازم لذلك التقليب. كما أنه مجاز عن الرؤية عندهم ضرورة أن تقليب الحدقة لا يتصور بالنسبة إليه، وتعدية النظر بإلى لا ينافي أن يكون المجموع مجازًا عمّا ذكرنا، أنه لا ينافي أن يكون مجازًا عن الرؤية عندهم وهذا مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه، ٢٠/ ٥] حيث قيل إنه مجاز في معنى تملك مع أن تملك لا يعدّى بعلى. ولا وجه لأن يقال في مقام البرهان على إمكان الرؤية. أن التجويزين المذكورين خلاف الظاهر بعيد عن دلالة اللفظ عليهما فلا يصار إليهما إلّا بدليل ولا دليل عليه. لأنّ احتمال بامتناع الرؤية المستلزم لاحتمال المجاز لكونه احتمال كونه قرينة مانعة من الحمل على المعنى الحقيقي للرؤية ينفي كون الدليل المذكور برهانًا. وإن كانت التاويلات المذكورة بعيدة عن دلالة اللفظ واحتمالات مرجوحة ويكفي للمعتزلي في جواب أهل الحق منع برهانية الدليل المذكور وإفادته اليقين مستندًا باحتمال تلك التأويلات بسبب احتمال امتناع الرؤية. ولا يلزم ادعاء الجزم أو الظن بها. وقول أهل الحق إبطال تأويلاتهم التي ذكروها على طريقة الحكم دون الاحتمال بأنها خلاف الظاهر ولا يصار إليها إلّا بدليل ولا / دليل عليها. ليس مما يفيدهم [٢٥ظ]

٢٥٨ ل: إفادا لا.

كثير نفع. إذ قيام الاحتمالات لها مما يكفي في إبطال أدلّتهم التي قصدوا بها إفادة اليقين بالمسألة دون مجرد الظن.

[١٥٥]قال الفاضل الشريف في **شرح المواقف**: "فوجب أن يحمل على الرؤية؛ بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى الرؤية فيكون الطلب للرؤية أيضًا"[٢٥٩].

[١٥٦]وأقول: ذكر في **حواشيه للمطول**: اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سوآء وجدت وصحّت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة وبالنظر إلى من تنزه عنه اليد كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة، ٥/ ٦٤] مجاز متفرّع على الكناية لامتناع تلك الإرادة. فقد استعمل بطريق الكناية هناك حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يدٌ أو بسط. ثمّ استعمل ههنا مجازًا في معنى الجود وقس عليه نظائره في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه، ٢٠/ ٥] وقوله: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران، ٣/ ٧٧]. فإنّ الاستواء على العرش أي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك[٢٦٠] وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرّع عليها، وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الإعتداد وفيمن لا يجوز منه كذلك. هكذا حقّق الكلام في **الكشاف**. فعلى قياس هذا التحقيق يكون النظر ههنا محمولًا على الرؤية على طريقة المجاز المتفرّع على الكناية كالمجازات المتفرّعة على الكناية مما سبق تحقيقه بلا فرق. وجعله كناية عن الرؤية مناف لما ذكره في **شرح المفتاح**. وبنى عليه التحقيق المذكور من أنّه لا بدّ في الكناية من جواز إرادة الموضوع له. ولا شبهة في أنه لا يجوز إرادة تقليب الحدقة في حقّه تعالى فضلًا عن إرادته بالفعل كما يدل عليه قوله "فوجب أن يكون محمولًا على تقليب الحدقة". والظاهر أنّه جعله من قبيل التمثيل فيكون لفظ النظر مستعملًا في معناه كما في سائر التمثيلات، ويرد عليه أن الرؤية إذا استعملت بمعنى العلم يتأتي هذا التوجيه أيضًا قال في **الكشّاف**: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] "اعرفك [معرفةً] اضطراريّةً كأني انظر إليك"[٢٦١]. فإنّه يدل على أن انظر إليك من تتمة الجواب وأنّ النّظر محمول على تقليب الحدقة وأنّه مرتبط بامر معنوي في الكلام وهو اعرفك معرفةً اضطراريّةً. فعلى هذا يكون النظر معدًّى ب"إلى" بلا استبعاد / فـتأمّل. [٢٦و]

٢٥٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٧٦.

٢٦٠ أ + : اعتداد.

٢٦١ **الكشاف** للزمخشري، ٢/ ١٥٦.

[١٥٧]وأجيب بوجهين آخرين.

الأوّل: أن ما ذكر من التأويل يستلزم أن لا يكون موسى عالماً بربّه علماً ضروريًّا مع أنّه يخاطبه، وذلك لا يعقل؛ لأنّ المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما يعلم بالنظر ليس كذلك هكذا قال في **شرح المواقف**،[٢٦٢] وقال في **شرح المقاصد** "كيف وموسى عالم بربه [تعالى] سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه"[٢٦٣].

[١٥٨]**وأقول**: الغائب الغير المعلوم بالضرورة إذا كان عالماً بما يخاطب ومن يخاطب ينزل منزلة الحاضر المشاهد فذكر معه الفاظ الخطاب ولذلك يخاطب إليه من ليس في ذروة العيان ولا يتجاوز منزلة في العلم عن حضيض البرهان. ومن هذا القبيل مخاطبات الأكثرين في أدعيتهم وأثنيتهم. وما ذكر في **شرح المقاصد** "سمع كلام الله" ليس بشيء؛ لأنّ سماع كلامه ليس إلّا سماع ألفاظ مخلوقة في الجسم دالة على معانٍ مقصودة وهو لا يقتضي أن يكون خالق هذه الألفاظ معلومًا بالضرورة لسامعها.

الثاني: أنّه لو حمل الرؤية على العلم الضروري لم يطابق السؤال للجواب لأنّ الرؤية في ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] محمول على معنى الرؤية الحقيقي بإجماع المعتزلة.

[١٥٩]**وأقول**: يريد بإجماع المعتزلة إجماع مجتهديهم فلا يضرّ مخالفة المقلّد من أصحاب الجهل ممن فسّرها منهم بالعلم الضروري كما فسّرها به **صاحب الكشاف** منهم حيث قال ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] "أي لن يطيق معرفتي على[٢٦٤] هذه الطريقة".[٢٦٥]

[١٦٠]الثاني من وجوه أجوبة المعتزلة أن المراد بالرؤية رؤية علم من أعلامه الدالة على الساعة ومعنى "انظر إليك" "انظر إلى علمك" على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامَه كما في ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ١٢/ ٨٢] أي أهلها. وهذا تأويل الكعبى والغداديين من المعتزلة ويرد عليه بوجوه

٢٦٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٧٦.

٢٦٣ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١١٢.

٢٦٤ أ: علما.

٢٦٥ **الكشاف** للزمخشري، ٢/ ١٥٧.

[١٦١]الأوّل: أنّه خلاف الأصل[٢٦٦] فلا يرتكب إلاّ لدليل وما زعموا من أن الرؤية ممتنعة في حقّه عقلًا فيكون طلبُها عبثًا. فلا بدّ من أن يؤوّل بأمثاله كما في سائر المتشابهات ليس بشيء يظهر ذلك مما حققناه من أن القائم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا.

والثّاني: أن الجواب أعني ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] لا يطابق السؤال لإجماع المعتزلة على أن المراد بنفي الرؤية في الجواب نفي رؤيته لا نفي علم من أعلامه.

والثّالث: أنه لو كان المراد في السؤال ما ذكروا لكان المراد في الجواب ذلك أيضًا وهو
[٢٦ظ] يستلزم كذب الجواب لأنّ تدكّك الجبل من / أعظم الأعلام.

[١٦٢] وأقول: إذا أرادوا بالعلم ما يدل على الساعة كما صرّح به في **شرح المواقف** للسيّف ووقع في بعض نسخ **شرح المواقف** للسيّد وهو الموافق لما ذكر في **أبكار الأفكار** لا يرد ما ذكر عليهم. لأنّ دلالة تدكّك الجبل على الساعة ممنوع فإنّ كلّ خارق العادة لا يدل على الساعة بل الدال عليه أمور مخصوصة ربّما يعلمها بإخبار[٢٦٧] تعالى بها بعض عباده المخلصين، نعم لو أرادوا به العلم الدال على ذاته كما وقع في بعض **نسخ شرح المواقف** وهو الموافق لما في **نهاية العقول** لتوجيه ذلك الرد.

[١٦٣]ويمكن أن يقال إن مرادهم بالعلم الدال على ذاته العلم الذي يكون إرائته بمنزلة إرائتها أي العلم الذي يعرفه تعريفا واضحًا جليًّا كأنّه أراه في جلاله[٢٦٨] مثل آيات القيامة التي يضطر الخلق إلى معرفته وتدكيك الجبل ليس من ذلك القبيل.

[١٦٤]قال في **شرح المواقف:** «وأيضًا [قوله] ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] لا يلائم رؤيتها لأنّ الآية في تدكّك الجبل دون[٢٦٩] استقراره"[٢٧٠].

٢٦٦ في الأصل المتن: الظاهر.
٢٦٧ أ: ويخبرها البارئ.
٢٦٨ أم: جلائه.
٢٦٩ في الأصل: لا في.
٢٧٠ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٧٧.

[١٦٥]**وأقول**: لا يخفى على من له قلبٌ سَليمٌ إن المتبادر من قوله: ﴿انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] على ذلك التأويل "أنّه انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني "علماً في الجبل". ومن المعلوم أنه لا يقتضي أن يكون الآية نفس الاستقرار حتى لا يلائم بل المقتضي أن يكون العلم في الجبل على تقدير الاستقرار فالملائمة حاصلة على ذلك التأويل.

[١٦٦]فالأولى أن يقال: إن المتبادر في اللغة من التعليق الشرطي هو التعليق والربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب الوجود فقط كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في **شرح المواقف**. فيلزم على هذا التأويل أن يكون الشرطيّة كاذبة. لأنّ عدم استقرار الجبل سببٌ لرؤية العلم لا منافٍ لها.

[١٦٧] الثالث: من تلك الوجوه أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه حيث قالوا ﴿أَرِنَا اللَّـهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣]؛ وقالوا ﴿لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّـهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة، ٢/ ٥٥]. وإنّما أضافت إلى نفسه ليمنع عنها فيعلم به قومه أنّها بالنسبة إليهم أبعد وأشدّ في الاستحالة. ولهذا قال ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٥] وفيه من المبالغة ما ليس في إضافتها إليهم. فهذا أدعى إلى قبولهم وأشد تأثيرًا في عقولهم وأنسب بالبلاغة القرآنيّة ولهذا لم يقل "وأَرِهِم ينظروا إليك[٢٧١]" مع أن الظاهر المناسب السؤال لأجل / [٢٧و] قومه أن يقول كذلك. وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع في **شرح المقاصد** وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل وأرهم ينظرون إليك.

[١٦٨]والأولى وقع في شرح المواقف أنّه خلاف الظاهر فلا بدّ له من دليل. وما ذكروه في الدليل أن المسؤل عنه مستحيل بدليل أخذ الصاعقة لهم والسؤال عن المحال عبث لا يليق بالأنبياء ليس بشيء. لأنّ أخذ الصاعقة لهم إنّما كان بسبب تعنّتهم وإلزامهم على موسى وقصد إعجازه بما طلبوه من الآيات لا لكون[٢٧٢] المسؤل عنه محالاً. وهذا مثل ما أنكر قولهم: ﴿لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا﴾ [الإسراء، ١٧/ ٩٠] وقولهم: ﴿تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] بسبب التعنت وإنْ كان المسؤل عنه ممكنًا. وما قالوا في دليل

٢٧١ م ط ل: إليه.

٢٧٢ ل: يكون.

تأويلهم أن قوله حكاية عن موسى: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٥] إنّما يلائم هذا التأويل بين الفساد. إذ ليس مراده بفعل السفهاء مجرّد طلب الرؤية بل طلبهم تعنّتًا وعنادًا. وقيل هذا التأويل مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم من وجوه.

[١٦٩] أمّا أوّلًا: فلأنّ القوم الذي طلبها موسى من لسانهم إمّا أن يكونوا مؤمنين بموسى فكفاه أن يقول هذا ممتنع. فكان يجب عليه أن يعرفهم امتناعه حين جرى بهذه المقالة العظيمة على ألسنتهم ولا يؤخر إلى أن يسأل كما زجرهم حيث قالوا: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨] بأن قال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨] أو لا يكونوا مصدّقين لم يصدقوه أيضًا في الجواب: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] إخبارًا عن الله تعالى. لأنّ الكفّار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون فكيف يفيدهم إخباره مع إنكارهم بمعجراته الباهرة؟ فإذا لم يكن إخباره مفيدًا فعدم إخبار أمتّه وهي السبعون المختارون بالطريق الأولى.

[١٧٠] **وأقول**: نختار الشق الثّاني من الترديد ونقول لعل البارئ اَلْهَمَ موسى أنّه إذا سئل عن الرؤية ترتّب عليه تلك الآية العظيمة الدالة على ذاته وأنه يشاهدها بعد ذلك السبعون المختارون ويخبرون بها قومه خبرًا متواترًا. وأنه يجيبه على ذلك التقدير بجواب يسمع هو والمتخارون سماعًا من خوارق العادات لكونه من جميع الجهات. وأن السبعون يخبرون القوم بذلك الخبر وكان ذلك سببًا لطمعه منهم أن يؤمنوا ويصدّقوا في إخباره إيّاهم بعد ذلك ب"لن
تراني". / لأنّ لتزاحم الأدلّة وتواردها تأثيرًا بليغًا في إذعان الحق. ولذلك نقل من الأنبياء كثرة [٢٧ظ]
المعجزات سيّما من نبينا[٢٧٣] وعدم إفادة إخباره أوّلاً لإنكارهم بالمعجزات السابقة لا يدلّ على عدم إفادته بعد علمهم بتينك الآيتين بسبب الخبر المتواتر لهم. فإنّ الإنكار بمعجزة لا يستلزم الإنكار بمعجزة أخرى. وأيضًا على تقدير كونهم مؤمنين يجوز أن يؤخر الردّ لفائدة أن الطريق السؤال والجواب أوثق وأهدى إلى الحق من جهة أن فيه دلالة على أن بعدها في مرتبة أن مجرّد سؤالها يؤدّي إلى وقوع ذلك الأمر إليها بل من تدكدك الجبل وكون سائلها صعقًا. وقيل لما سألوا الرؤية ﴿فَقَالُوا أَرِنَا اللَّـهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] زجرهم الله وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه.

٢٧٣ ل م ف + | أ – سيما من نبينا.

[١٧١] والرّابع: من الوجوه أن موسى علم امتناع رؤيته لكنّه سألها لنفسه ليظهر له الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به بالدليل العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده. فإنّ كثرة الأدلة ممّا يزيد الاعتقاد سيّما اذا كان من جنسين.

[١٧٢] وأجيب: عنه تارة بأن تفاوت الاعتقاد إنّما يتصور فيما يقبل احتمال النقيض كالظن. وأمّا فيما لا يقبله من اليقين كما نحن فيه فلا يتصور ذلك. وهذا هو الموافق للمشهور بين الجمهور من أن اليقين لا يقبل الشدة والضعف وإنّما يكون ذلك في الظن بحسب احتمال النقيض.

[١٧٣] وأمّا على ما هو المختار عند صاحب المواقف وغيره من أهل التحقيق من أنّه يقبل التفاوت. لأنّه من الكيفيّات النفسانيّة التي يقبل الشدة والضعف وإنّ انحصار سبب التفاوت في احتمال النقيض ممنوع. فينبغي أن يقال في الجواب تلك الزيادة في الاعتقاد ممّا يمكن أن يتحقق على تقدير عدم السؤال بما لا يليق به تعالى بأن يعرفه تعالى بالدليل السمعي بدون ذلك السؤال. فيكون طلبها بالسؤال قبيحًا من العقلاء خصوصًا [من] الأنبياء.

[١٧٤] الخامس: من تلك الوجوه إنّا اخترنا أن موسى لم يعلم امتناع رؤيته وهو لا يضرّ بنبوّته. فأن النبوة لا يتوقف على العلم بجميع العقائد الحقّة وجميع ما يجوز وما لا يجوز عليه بل يتوقف على معرفة الأمور التي كان الغرض من البعثة الدعوة إليها وهي وحدانيّة وتكليف عباده بأوامر ونواهٍ ليحرصهم على النعيم المقيم.

ولا نسلّم أن امتناع الرؤية من ذلك القبيل أو نختار أنه يعلم امتناعها ومع ذلك سأل عنها ولا يضرّ ذلك بنبوّته. إذ غايته أن يكون / ذلك السؤال صغيرة وهي لا يمتنع عن الأنبياء. [٢٨و]

[١٧٥] **وأقول:** قد تقدم في استدلالنا أنه على تقدير العلم بامتناعها يكون السؤال عنها عبثًا غير صادر عن العقلاء وما ذكروه في الاعتراض من أنّه على تقدير كونه محرمًا يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا أصلًا ولا يلائم بينهما قطعًا، نعم لو قلنا في الاستدلال أنه لو كان موسى عالماً بامتناعها يكون السؤال عنها محرمًا لتوجّه عليه ما ذكروا ويرتبط به.

[١٧٦] وأجيب عن اختيار الشق الأوّل بأن فيه التزام أن يكون النبي المختار بتكليم الله دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفًا من علم الكلام في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه

وما لا يجوز. وهي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء لا يسكلها واحد من العقلاء كيف! والأمة أجمعوا على أن علم الأنبياء بذات الله وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة.

[١٧٧] **وأقول**: للمعتزلة أن يقول إنْ أردتم بالالتزام المذكور التزام كون النبي المختار أدنى من آحاد المعتزلة ومن حصل طرفًا من الكلام أدنى في تلك المسألة في جميع الأوقات فظاهر أنه لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام، وإنْ أردتم به التزام كونه أدنى في بعض أوقات نبوّته فلا نسلّم كونه بدعة شنعاء. وما ذكرتم استبعادٌ وهمي لا استبعاد عقلي يكون خلاف ما يتعلق به أمرًا يقينيًا غير قابل للمنع في مقام المناظرة كيف! فإنّ العقل يجوّز أن يكون شغل النبي بإصلاح قوم يكون جبلتهم على العناد ومخالفته وإيذائه وعدم قبولهم لما يبلغه من الأحكام وتحمّل المشاق في ذلك سيّما ما وقع لموسى من قومه عائقًا عن التوجّه التام إلى تحصيل أمرٍ لا يكون بعثه لتبليغ ذلك. وكون آحاد المعتزلة أزيد منه في ذلك في بعض الأوقات لا يخرج نسبتهم إليه عن أن يكون نسبة القطرة إلى البحر المحيط. وما ذكر من "أن الأمة أجمعت على أن علم النبي بذاته وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة" إنْ أريد به أنّ النبي يعلم كل صفة وأن علمه به أكمل من علم آحاد الأمة.

[١٧٨] فالمجيب: لا يسلّم الإجماع على أنه يعلم كل صفةٍ بل نقول الإجماع على أنه يعلم كل صفة بعث لتبليغها، وإنْ أريد أن علمه بكل صفةٍ يعلمه أكمل وأشد قوة من علم الآحاد بتلك الصفة فهذا لا يقتضي علم النبي بكل صفة، وبالجملة ما ذكر في ردّ الجواب المذكور لا يتم بطريق المناظرة.

[٢٨ظ] [**١٧٩**] وأمّا الجواب عن الوجه / الثّاني من الاستدلال فمن وجهين.

الأوّل: أنّه علّق الرؤية على استقرار الجبل في الزمان المستقبل بدلالة "إنْ" فلا يخلو إمّا أن يكون الجبل في المستقبل ساكنًا أو متحركًا، والأوّل يستلزم وقوع الرؤية لوجوب وجود المشروط عند وجود الشرط وهو الاستقرار. والثّاني وهو الاستقرار حال الحركة محال. قال في **نقد المحصّل**: "وفيه مؤاخذة لفظيّة لأنّ المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط فلا يلزم إمكان الرؤية مطلقًا بل إنّما يجب بشرطٍ يتم به عليّة العلة فالواجب أن يقال يجب وجود المشروط عند وجود شرط يتم به عليّة العلة"[٢٧٤].

٢٧٤ **نقد المحصل** لنصير الدين الطوسي، ص ٣٢٠.

[١٨٠]**وأقول**: كيف خفي على هذا الفاضل أن المراد بالشرط ههنا الشرط التعليقي والمقام يُنادِيه وهو ما يتم به عليّة العلة الفاعليّة، وآخر ما يحصل من أجزاء العلة التامة أو ما هو ملزوم دون الشرط الذي هو من مصطلحات الحكماء في زمان الحركة حتى يدعى أنّه محال[٢٧٥].

[١٨١] قيل: إنّ الاستقرار المعلّق عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار بقيد الحركة لأنّه إضمارٌ في الكلام وتقييدٌ بلا دليل والاستقرار من حيث هو ممكن.

[١٨٢] **وأقول**: إنْ أرادوا أنّه إضمار وتقييد بلا دليل في نفس الأمر بالنسبة إلى المخاطب الذي خوطب بهذا الكلام وقصد إفادته فلا نسلّم ذلك لاحتمال أن يكون حين القآئه إلى موسى الذي هو المخاطَب به قرينة حالية دالة على ذلك الإضمار ولا يكون تلك القرينة منقولة إلينا. وهذا الاحتمال مانع من إفادة الدليل المذكور اليقين وفي ودفع احتمال الإضمار الذي ينافي اليقين لا بدّ من قرينة مشاهدة أو منقولة دالة على انتفاء الإضمار كما ذكروا في إفادة الدليل النقلي اليقين في الشرعيات، ولا نسلّم تحقق تلك القرائن[٢٧٦] فيما ذكرنا من دفع الإضمار المذكور. وتحقق هذا الاحتمال المنافي لليقين. يكفي للمعتزلي في مقام المناظرة في دفع استدلال أهل السنة عن أنفسهم. وإنْ أرادوا أنّه لا دليل بالنسبة إلينا فهو لا يستلزم أن لا يكون دليل بالنسبة إلى المخاطب.

[١٨٣] قالوا سلّمنا أن المعلَّق عليه هو الاستقرار حال الحركة ولكن لا نسلّم أنّه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته إذ يمكن أن يحصل ذلك للجَبَل بدل حركته. نعم أنه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة وذلك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بالغير ولا ينافي الإمكان الذاتي.

[١٨٤] **وأقول**: قرّر في **نقد المحصل** اعتراضهم / هكذا: "فإذن الجبل حال ما علّقه الله [٢٩و]
الرؤية باستقراره كان متحركًا ومعلوم أن استقرار المتحرّك حال كونه متحركًا محال فثبت أن الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط"[٢٧٧].

[١٨٥]فعلى هذا التقرير يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مراد المعتزلي بالامتناع والاستحالة في قوله: "أن استقرار الجبل حال الحركة محال". وقوله "فثبت أن الشرط ممتنع

٢٧٥ ل ط م ف – ؛ أ + في زمان الحركة حتى يدعى أنّه محال.

٢٧٦ أ: القرينة.

٢٧٧ ، **محصل** للرازي، ص ١٩١.

الضرورة بشرط المحمول". ومعنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم القطع بجواز المشروط. لأنّ الممتنع بالغير قد يستلزم المحال كما ذكرنا سابقًا. وزاد الفاضل الشريف في التقرير فقال: "فيكون تعليق الرؤية على الاستقرار في حال الحركة تعليقًا بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته"[٢٧٨]

[١٨٦]ولا يخفي عليك أن التعليق بالممتنع سواء أريد بالممتنع الممتنع بالذات أو بالغير لا يدل علي امتناع المعلّق بالامتناع الذي هو مطلوب المعتزلة إثباتًا ومطلوب الأشاعرة نفيًا. لأنّ علة الممكن ربّما يكون ممتنعًا لذاته فإذا علّق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلَّق عليه ممتنعًا والمعلق ممكنًا كقولنا أن عدم الواجب عدم المعلول الأوّل هذا.

[١٨٧] واعلم أن اختيار الشق الثاني من الترديد ومنع الملازمة على ذلك التقرير أعني منع كون المعلق عليه ممتنعًا بالذات وتسليم كونه ممتنعًا بالغير وإنْ كان يبطل اعتراض المعتزلة إلّا أنّه لا يفيد الأشاعرة بل ينافي في مطلوبهم أعني كون التعليق بالممكن مستلزمًا لإمكان المعلق لأنّ الممكن الممتنع بالغير ربّما يستلزم المحال. والثّاني من وجهي الجواب أن المقصود من هذا التعليق عدم وقوع الرؤية لعدم وقوع المعلق عليه وليس بيان إمكانها أو امتناعها من المقصود في شيء فلا يلزم إمكان المعلق.

[١٨٨]وأجيب عنه بأنّ الشيء ربّما لا يقصد من الكلام بالذات ولكن يلزم منه قطعًا وههنا كذلك. لأنّه إذا فرضنا وقوع الشرط الذي هو ممكن يقع وجود المشروط فيلزم إمكانه أيضًا وإلّا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط لأنّه حينئذ منتفٍ على تقديري وجود الشرط وعدمه.

[١٨٩] لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود؛ لأنّا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا "إنْ ضربتني ضربتك" [هو] الربط في جانبي الوجود والعدم / معًا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح. [٢٩ظ]

[١٩٠] قال في **المواقف**: «كل ما ستتلوه عليك في المقام الثّاني مما يدل على وقوع الرؤية [فهو] دليل على [جوازها و] صحتها بلا شبهة فلا نطوّل بذكرها في هذا الكتاب كما فعله جمع من الأصحاب"[٢٧٩].

٢٧٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٠.

٢٧٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨١.

[١٩١] **وأقول**: قد سبق إن إفادة الدليل النقلي اليقين إنّما هو في الشرعيات بمعنى الأمور المجزوم إمكانها أو امتناعها الغير المجزوم وقوعها أو لا وقوعها. فعلى هذا يكون الجزم بالوقوع في الشرعيات واليقين به بسبب اليقين بالإمكان فلا يتصور أن يستدل على الإمكان بالوقوع. فلا معنى لقول **صاحب المواقف** "كل ما يدل على الوقوع يدل على الإمكان"[٢٨٠].

[١٩٢] وأمّا الدليل العقلي على الإمكان فالمعتمد فيه مسلك الوجود. وهو إنّا نرى الأعراض الجواهر[٢٨١] أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثّاني فلأنّا نرى الطول والعرض في الجسم ولذلك نميّز بينهما ونميّز الطويل من الأطول. وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه. لما ثبت عندهم من أن الجسم مركب من الجواهر الفردة ولو كان قائمًا به لكان قائمًا بتلك الجواهر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلّين أو بمَحالّ وإنْ قام بجزئه دون الجسم يلزم أن يكون ذلك الجزء أكثر حجمًا من أجزاء[٢٨٢] آخر فيلزم القسمة. وهذا التقرير أولى من تقرير **شرح المواقف** لأنّه قال: "وليس [الطول والعرض] عرضين قائمين بالجسم [لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة]"[٢٨٣] فجعل المدعى نفي قيامهما بالجسم ثمّ قال في دليله فالطول مثلًا إنْ قام بجزء واحد من الجواهر الفردة لزم أن يكون الجزء أكثر من جزء آخر. ولا يخفي أنه لا وجه أن يذكر في دليل نفي القيام بالجسم ما يدل على نفي القيام بالجزء الواحد الذي لم يجعله مدعى ههنا. ولك أن تتكلّف أنّه أراد أنّهما "ليسا عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه". ثمّ يقول قوله: "إنّا نرى الطول [و]العرض [في الجسم] ولذلك نميّز الطويل [من العريض]"[٢٨٤] إلخ. محل بحث.

[١٩٣] لأنّ مجرّد التميز بواسطة الحس لا يدلّ على أن يكون محسوسًا بتلك الحاسة. فإنّا نميّز بين الخشن والأملس بواسطة اللامسة مع أن الخشونة والملاسة ليستا ملموستين عندهم. وكذا نميّز بين البصير والأعمى مع أن العمي ليس من المبصرات فيجوز أن يكون تمييزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة من قبيل تمييز الأعمى والخشونة وادعاء الفرق بينهما ليس بمسموع.

٢٨٠ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٣٥٠-٣٥٨.

٢٨١ أ: الحوادث.

٢٨٢ ل: جزء.

٢٨٣ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٢.

٢٨٤ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٢.

[١٩٤] ويرد على قوله: "وإن قام بالجسم... يلزم قيام العرض الواحد بمحلين [وهو محال]"[٢٨٥] أنّه إنْ أراد به أنه يلزم على تقدير قيامهما بكل / من المحلّين أن يقوم العرض الواحد [٣٠و] بمحلّين أي بكلّ من المحلين نمنع الحصر لاحتمال أن يكونا قائمين بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وإنْ أراد أنّهما على تقدير قيامهما بهما أعم من أن يكون القيام بكل واحد أو بالمجموع يلزم قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة ممنوعة.

[١٩٥] قد يقال: إن العرض المنقسم القائم بالمحل المنقسم لا بدّ أن يكون جزء الحالّ حالّا في جزء المحل. فعلى هذا التقدير أن الطول القائم بمجموع الجزئين لا بدّ أن يكون جزؤه قائما بجزء المحل الذي هو الجوهر الفرد فيلزم قيام الطول بالجوهر الفرد. لأنّ جزء الطول طول بالضرورة لأنّ ما لا يكون له مساحة لا يحصل بانضمامه إلى مثله مساحة. وكذا ما لا يكون في جزئه طول لا يحصل بانضمامه إلى مثله طول. ونظيره ما قيل في إبطال تركب الجسم من الجواهر الفردة. أن ما لا يكون له حظّ من المساحة والبعد لا يكون بانضمامه إلى مثله بُعد. فلا يتصور حصول البُعد الجسمى الذي لا بدّ منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظّ من البُعْدِ إلى جوهر آخر مثله. وما ذكرنا وإنْ كان حقًا مقبولًا عند العقول السليمة إلّا أنه ليست للأشاعرة أن يتشبثوا به في دفع احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع لأنّه مخالف لمقتضي أقوالهم من تركب جسمٍ ذي بعد من أجزاء خالية عن البعد هذا كلام وقع في البيان فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

[١٩٦] فنقول: فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والأعراض. فهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم. فإنّ الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق. ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال عدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحًا بلا مرجحٍ. وتلك العلة المصححة للرؤية لا بدّ أن يكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلّا لزم تعليلُ الأمر الواحد بالعلل المختلفة التي هي الأمور المختصة بالجواهر والأعراض وهو غير جائز لما ذكروا في مباحث العلل. وتلك العلة المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث إذ لا ثالث مشتركًا بينهما مختصًا بحال الوجود قابلا لكونه علة الصحة. لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة لأنّه عبارة عن

٢٨٥ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٢.

الوجود بعد العدم والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة[٢٨٦] الصحة. لأنّ التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب / منه. فإذا سقط العدم من اعتباره في العليّة بقي الوجود [٣٠ظ] وهو مشترك. فيكون العلة مشتركة بينها وبين الواجب وغيره لما ثبت من اشتراك الوجود بين الموجودات.

[١٩٧] وأقول: قوله: "وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وعدم تحققها عند العدم."[٢٨٧] يرد عليه أن تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي أن لا يكفي في صحة الرؤية إمكان الوجود وليس كذلك. فإن إمكان عوارض الوجود لا يتوقف على الوجود. فإن إمكان اتصاف زيد باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل بل على إمكانه وإنّما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللون.

[١٩٨]وما ذكره من "أن الأعراض والأجسام لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة"[٢٨٨]، إنْ أراد به أن رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفا لاستحالة فلا نسلم ذلك. فإن استحالة الرؤية الكائنة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفا لنفس الاستحالة. وإنْ أراد به أنّها يستحيل كونها مرئية حالة العدم فهو لا يقتضي أن يكون صحة الرؤية في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى أنّه إذا نظر إلى نفس الشيء يجوز أن يرى بأنّ يتحقق بدل العدم والوجود الموقوف عليه وهذا مثل إمكان الوجود. فإن الشيء يتصف بإمكان الوجود حالة العدم ولا يلزم من ذلك صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن للعدم. فإن زمان العدم ظرفي لنفس إمكان الوجود وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان الوجود المقارن للعدم. فكذا ههنا أن حالة العدم ظرف لإمكان المرئية وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان المرئيّة الكائنة في حالة العدم. وقوله: "والحدوث لا يصلح للعليّة"[٢٨٩] منقوض بما قالوا إن الحدوث علة الاحتياج إلى العلة.

[١٩٩]وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الحدوث شرطًا لا علة فاعلية كما قال بعض المتكلّمين إن الحدوث شرط الاحتياج. وما ذكره في إبطال عليته من أن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم لا يجرى في الشرط لأنّه ليس مؤثرًا.

٢٨٦ ط ل: لعلة.

٢٨٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٦١-١٨٢.

٢٨٨ **شرح الماوقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٢.

٢٨٩ **شرح الماوقف** للجرجاني، ٣/ ١٦٢.

[**٢٠٠**]وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الوجود علةً لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام؟ فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البُعد وقبول الانقسام بوجهٍ من الوجوه.

[**٢٠١**] وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الوجود علة لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام؟ فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من
[٣١و] الوجوه. وأيضًا لم لا يجوز أن يكون العلة الوجود الممكن أو الوجود / بشرط الإمكان؟

وقيل: يلزم مما ذكر أن يصح رؤية الأصوات والروائح وسائر مدركات الحواس الآخر غير الباصرة.

وأجيب عنه بأن الشيخ الأشعري يلتزمه ويقول بصحة رؤية الأمور المذكورة. لأنّ الرؤية عنده بخلق الله فينا من غير اشتراط بشيءٍ فيجوز أن يخلقها الله في كل موجود إلّا أن عادته جرت بخلقها فيما لا يختص إدراكها عادة بسائر الحاسة والخصم يُشدّد عليه النكير ويقول هذا خروج عن حيّز العقل بالكليّة.

[**٢٠٢**]ونحن نقول: هذا استبعاد وهمي ناشٍ عن العادة حيث لم يقع العادة في رؤية مدركات سائر الحواس فوقع الوهم منه أنّه يمتنع أن يرى تلك المدركات ولا اعتبار للعادات في الأحكام الثابتة المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل السليم من أمراض الهوى والنظر الخالص من شوائب التقليد.

[**٢٠٣**]واعترضوا على الدليل المذكور بوجوه:

الأوّل: أنّه لا نسلم رؤية الجوهر والعرض معًا بل المرئي هو الأعراض فقط وما ذكر من أن الطول جوهر ليس كما ينبغي بل مرجعه إلى المقدار.

[**٢٠٤**] **وأقول**: يمكن أن يحذف رؤية الجوهر من الدليل ويستدل على المطلوب هكذا. إنّا نرى الأعراض المختلفة من الألوان والأضواء ولا بدّ لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها فتلك العلة إمّا الوجود أو الحدوث أو العرضية. ولا يجوز أن يكون الحدوث لما ذكرنا ولا العرضية. لأنّ معنى العرض الموجود الحالّ في المتحيّز والحلول في المتحيّز هو الاختصاص الناعت والاختصاص من قبيل الإضافات الغير الموجودة إذ غير الأكوان من الإضافات ليس من الموجودات فبقي الوجود. وليس بين العدم والمعدوم الغير العدم فرق في امتناع الاتصاف

بالتأثير الذي هو صفة إثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكروا في ورود النقض بالوجود الذي جعلوه علة لصحة الرؤية وأبطلوا ما سواه من المحتملات من جهة أن الوجود كسائر ما ذكر عدميّ لكونه من المعقولات الثانيّة[٢٩٠].

[٢٠٥] وقيل في إبطال كون الطول مقدارًا، أنّا إذا لاحظنا تألّف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنّا نعلم بالضرورة كونها طويلةً جدًّا وإنْ لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض. فعلم أنّه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها.

[٢٠٦] وأيضًا الامتداد الحاصل فيما / بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها وإلّا لقام المقدار بها وإنْ كانت متناثرة وهو ضروريّ البطلان. واذا كان الامتداد شرطًا لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضًا قائمًا بها وإلّا لكان الشيء شرطًا لنفسه. فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألّفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيّز وهو المطلوب. [٣١ظ]

[٢٠٧] **وأقول**: قوله: "فعلم أنّه لا حاجة [في الطول]"[٢٩١] إلخ. يرد عليه أنّه إنْ أراد بالأجزاء الأجزاء التي لا يتجزّأ فللحكيم أن يقول إن التركب منها محال وما حكم به الطول على تقدير ملاحظة التأليف من تلك الأجزاء إنّما هو أمر غير محقق في نفس الأمر يطلق عليه الطول بحسب اللغة وإنّما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الأمور الممتدة في نفس الأمر وما ذكرتم لا ينفي كونه مقدارًا. وإنْ أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي لا يتجزّأ فلا نسلم كون المتألف ههنا بتلك الطريقة محكوما عليه بالطول بدون ملاحظة شيء من الأعراض.

[٢٠٨] وأيضًا إن انتفآء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت. فإنّا نعلم أن النّار حارة بالضرورة بدون ملاحظة كونها جسمًا عنصريًّا مع أن ثبوت الحرارة لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصريّ. فلا يلزم من حكمنا على المركب من تلك الأجزاء بكونه طويلًا بدون ملاحظة شيء من الأعراض أن لا يحتاج في الطول إلى شيءٍ سوى الأجزاء.

[٢٠٩] فالأولى أن يقال فعلم أنّه لا حاجة في كون الجسم طويلًا إلى المقدار. وحينئذ لا يكون الطول مقدارًا وإلّا لا حاجة في الأطوليّة إليه فتأمّل.

٢٩٠ أ: الثابتة.

٢٩١ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٤.

[۲۱۰] وقوله: "وإلّا لقام المقدار الواحد بها وإنْ كانت متناثرة [متفاصلة وهو ضروري البطلان]"[۲۹۲] يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون المقدار الواحد بتلك الأجزاء ويكون شرط قيامه بها مجرّد التأليف دون الامتداد؟ فلا يلزم من كون الامتداد نفس المقدار أن يكون الشيء شرطًا لنفسه ولا يلزم جواز قيام المقدار الواحد بتلك الأجزاء وإنْ كانت متناثرة. إذ المفروض شرطيّة التأليف الذي لا يوجد في الأجزاء المتناثرة المتفاصلة بمعنى غير المتصلة اتصالًا حسيًّا. وإنْ أراد بالأجزاء المتفاصلة الأجزاء التي يكون بينها مفاصل وإنْ كان بينها اتصالٌ حسيٌّ فلا نسلّم امتناع قيام العرض الواحد الذي هو المقدار بالأجزاء المتناثرة بهذا المعنى. إن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي / لا يتجزَّأ؛ إذ المقدار القائم بها حينئذ يكون واحدا بالاجتماع مركبًا من المقادير المجتمعة [۳۲و] القائمة بتلك الأجزاء المجتمعة. فلا حاجة في قيامه بها إلى الامتداد. وإنْ أراد بالأجزاء التي لا يتجزَّأ فللحكيم أن يقال الأدلّة الدال على الجزء غير تام فيجوز أن يكون التركب منه محالا مستلزم بالمحال آخر. وأيضًا جواز قيام الامتداد فيما بين الأجزاء الذي جعل شرطًا لقيام المقدار بمجموع الأجزاء المتفاصلة. فليجوز قيام المقدار بها ابتداء إذ لا فرق بينهما بديهة في ذلك وإن جعل قائمًا بمجموع الأجزاء الغير المتفاصلة من غير اشتراط بشيء فلم لا يجوز أن يكون المقدار كذلك.

[۲۱۱] فإن أراد بالامتداد الأمر الممتد المتصل في نفس الأمر فليس ذلك حاصلًا على تقدير تركب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزَّأ. وإنْ أراد الممتد الحسي فبشرطيّته لا يندفع لزوم جواز قيام المقدار الواحد العرضي بالأجزاء التي بينها مفاصل.

[۲۱۲] ونقول حكم بأن الطويل والعريض متميزان بسبب الرؤية، ولا[۲۹۳] معنى لتميزهما بسبب الرؤية إلّا تمييز ما يتميز به كل منهما بسبب الرؤية المتعلقة بذلك المميز.

[۲۱۳] ولا شبهة أن مرجع التميز ليس الجواهر إذ ربّما يبقى الجواهر بعينها مع ثبوت هذا المميز والتميز، لنا بواسطة تعلق الرؤية بالمميز. فإنّا إذا فرضنا تألّف الأجزاء على وجه يحصل الطول فقط. ثمّ غيّرنا التأليف وجعلنا التأليف على وجه يحصل العرض فههنا لا يمكن أن يقال إن المميز بين الطويل والعريض نفس الجواهر لاتحادهما فيها بل المميز أمر آخر متعلق بتلك الجواهر فيكون رؤية ذلك المميز رؤية الطول فلا يكون رؤية الجواهر أصلًا.

۲۹۲ **شرح المواقف** للجرجاني، ۳/ ۱۸٤.

۲۹۳ ل: بدل (ولا معنى) يوجد (وأنّه).

[**٢١٤**]والثّاني: من وجوه الاعتراض على الدليل أن الإمكان أمر عدميّ لما ذكر من الأدلة والعدميّ لا حاجة له إلى علةٍ. وقيل في الجواب جدلًا إنّا نعارضه بالأدلّة الدالّة على كونه وجوديًا.

[**٢١٥**]ولا يخفي عليك أن غير اليقينيّات لا يعارض اليقينيّات. فإن أدلة الوجوديّة مغالطات بخلاف بعض أدلة العدميّة مثل أن الإمكان لو كان موجودًا لتأخّر عن وجود موصوفه ضرورة فيلزم أن لا يكون الإمكان سابقًا على وجود موصوفه ولا يكون موصوفه متصفًا به حال العدم هذا خلف. فإنّه برهان قاطع بخلاف أدلة الوجوديّة وذلك معلوم لمن تتبعها.

[**٢١٦**]وقيل في الجواب تحقيقًا إنّ المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة سواء كانت وجوديّة أو عدميّة إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروريّ. ونعلم أيضًا إن متعلق الرؤية أمر موجود لأنّ المعدوم لا يصحّ رؤيته.

[**٢١٧**]**وأقول** / فرق بين احتياج صحة الرؤية إلى متعلق الرؤية وبين احتياجها إلى العلة المؤثرة وحكم بأنّ الأوّل ضروري لا ينافي عدميّة المحتاج وإنْ فرض كون الثّاني محالًا فهذا صريح في أن الاحتياج إلى المتعلق ليس احتياج الأثر إلى المؤثر حتى يحكم باستحالته بل هو نوع آخر من الاحتياج مجامع مع عدميّة المحتاج كما يجوز أن يجامع مع وجوديته. [٣٢ظ]

[**٢١٨**] ولا يخفى على المنصف أن احتياج الصحة إلى متعلق الرؤية ليس إلّا احتياج الأثر إلى المؤثر. إذ ليس معنى احتياج الأثر إلى المؤثر إلّا أن المحتاج إنّما حصل لحصول المحتاج إليه. ولذلك استدلوا على صحة كون العدم أثرًا بأن عدم المعلول لعدم العلة.

ولا شبهة أن صحة الرؤية إنّما يحصل بسبب ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى غيره. ولذلك استدلوا على صحة رؤيته تعالى بمجرد تحقق متعلق الرؤية فيه ولا معنى لنفي الاحتياج إلى المؤثر عن العلة بهذا المعنى.

[**٢١٩**] وأيضًا من قال بأن العدم لا يكون أثرًا بنى ذلك على أن العدم نفي محض لا تميّز فيه، وما يكون أثرًا لا بدّ أن يكون متميّزًا. فهذا المبنى يجري في الاحتياج إلى سائر العلل أيضًا بأن يقال إن ما يكون حصوله بمدخليّة الغير فيه لا بدّ أن يكون متميّزًا عن الغير وما هو نفي محض لا تميّز فيه فلا يتصور فيه مدخليّة الغير فلا يحتاج إليه. فالفرق بتسليم استحالة كون العدم أثرًا بنآء على ذلك المبنى دون الاحتياج بطريق آخر مشكل.

فالأولى في الجواب أن يمنع المقدمة القائلة إنّ العدمي لا حاجة له إلى العلة.

[٢٢٠] وقوله: "لأنّ المعدوم لا يصح رؤيته قطعًا"[٢٩٤] يرد عليه أنّكم قلتم إن الرؤية حالة انكشافيّة وأن الزيادة الحاصلة في رؤية الشمس على العلم الحاصل حين التغميض راجعة إلى العلم وهي ليست تأثر الحاسة ولا مشروطًا به ولا مستلزمًا له. ولا حاجة فيها إلى المقابلة والكون في الجهة. وجوّزتم تعلق هذا النوع الأجلى من العلم بالله وإنْ كان منزهًا عن الجهة والبعد والمقابلة. فلم لا يجوزون تعلقه بواسطة الحاسة إلى المعدوم الجزئي؟ فإنّ مانعيّة العدم من تعلق الرؤية بالمعدوم ليس إلّا لاقتضائها المقابلة والجهة وتأثر الحاسة. فإذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعًا من العلم الذي لا يقتضي شيئًا منها لم ينقبض العقل عن تجويز تعلق هذا
[٣٣و] النوع بالمعدوم. وليس الحكم بأن المعدوم لا يصح / رؤيته إلّا حكم وهميّ ناشٍ من الإلف. وما هي العادة من رؤية الموجودات وأنّ الرؤية لا تكون إلّا بالمقابلة التي لا يتصور في المعدوم. كما ذكروا مثله في رؤية الروائح وغيرها ممّا يُدرك بغير البصر.

[٢٢١] والثّالث من تلك الوجوه: أنّ صحة رؤية الجوهر ليست واحدة بالشخص ولا مماثلة لصحة رؤية العرض إذْ لا يسد كل منهما مسد الآخر. والمتخالفان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين. ولو سلّم تماثلهما واتحادهما في النوع نمنع استحالة تعليلهما بعلل مختلفة فإن الواحد يجوز تعليله بها لما ذكروا في مباحث العلل.

[٢٢٢] والجواب: أن المراد بعلة الصحة كما مرّ متعلق الرؤية وإنّ المدعى أن متعلق الرؤية ليس خصوصيّة واحد من الجوهر والعرض. فإنّا إذا رأينا شبحًا من بعيدٍ ربّما لا يدرك منه إلّا أنه هويّة وأمّا أن تلك الهوية أي خصوصية من الخصوصيات فلا يُدرك منه أصلًا. وإذا رأينا زيدًا فإنّا رأيناه رؤية واحدة متعلقة بهوية ولسنا نرى أعراضه من الضوء واللون كما يقول الفلاسفة من أن المرئي بالذات هي الألوان والأضواء وأمّا الأجسام فهي مرئيّة بالعرض والتبعيّة بل يرى هويّته ثمّ يفصله إلى جواهر هي أعضاؤه وإلى أعراض يقوم بها. وربّما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها. ولم نكن قد أبصرنا حين إبصارنا الهوية. ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهويّة التي بها الاشتراك بين الخصوصيّات بل الأمر الذي به الامتياز بينها لما كان الحال كذلك هذا مختار **صاحب المواقف**.

٢٩٤ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٤.

[٢٢٣] **وأقول:** لا يشكّ عاقل في أن الشبح المرئي إنّما يُرى على امتدادٍ ما من الطول أو العرض وفي جهةٍ ما[٢٩٥] من الجهات وفي حيزٍ ما من الأحياز وعلى لون ما من الألوان. وأن رؤية الشيء على وجهٍ يحتمل عند العقل أن يكون ذلك المرئي شفافًا خاليًا عن جميع الألوان وإنْ كان ممكنًا عندهم لكنّه غير واقعٍ بحسب العادة.

[٢٢٤] ولا يشك عاقل في أنّ ما يرى من ذي الأبعاد والجهات والأحياز لا يُرى إلّا مع رؤية امتداده. ولا يتعلق به رؤية إلّا من حيث أنه متحيّز وفي جهة ويحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهةٍ وحيّز. فلا يكون متعلق الرؤية في هذه الصورة مجرد أو صادقًا على ما لا يقبل الامتداد والكون في الجهة والألوان ولا يحتمل للعرض. لأنّ رؤية الامتداد رؤية الجواهر. فلا يدلّ ما ذكره على أن متعلق الرؤية / ممّا يتحقق في الواجب. وإنْ فرض أن الأمر الكلي مما [٣٣ظ] يصح أن يتعلق به الرؤية. فإنّ الأمر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية إنّما يعمّ على ما ذكرنا لأفراد ذي الأبعاد المتحيز الكائن في جهة المتصف بلون ما.

[٢٢٥] أيضًا لا يخفي عليك أن صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها وحينئذ لا يفيد ما يستدلّ به على الوقوع من قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥/ ٢٢-٢٣] اليقين بالمطلوب إذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة عن سائر الذوات ليحصل البشارة التي سبقت الآية لها. فإذا لم يكن الصحة الأولى مستلمة للثانية يرد المنع على الصحة الثّانية فلا يحصل اليقين الذي يتوقف على العلم بالإمكان من جهة العقل.

[٢٢٦] ويرد على ما ذكروا أنه لو كان المراد بالعلة متعلق الرؤية ينبغي أن يقال: وتلك العلة إمّا الموجود المطلق أو الحادث لظهور أن الوجود المشترك ليس متعلق الرؤية اتفاقًا. اللهمّ إلّا أن يقال: أراد بالوجود والحدوث معنى ما يشتق منهما.

[٢٢٧] وأيضًا المعلوم لنا استحالة تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة المستقلة بالتأثير لا استحالة صحة تعليل الشيء بالعلل المختلفة بمعنى متعلق ذلك الشيء واستدلالهم بالاستحالة المذكورة على أنّه لا بدّ لصحة الرؤية من علة مستركة لا يلائم بكون المراد بالعلة معنى متعلق الرؤية. ولعل **صاحب المواقف** نسب هذا الاستدلال إلى متأخري الاشاعرة بناء على ما فهموا من كلام الأشعري ولم يرتضه فغيّر الاستدلال على ما ذكره.

٢٩٥ ل – : ما.

[٢٢٨] والوجه الرابع: من وجوه الاعتراض إنّا لا نسلم أن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلّا الوجود أو الحدوث فإنّ المفهوميّة والمعلوميّة والمذكوريّة والإمكان وسائر الأمور العامة أمور مشتركة أيضًا.

[٢٢٩] **وأقول**: لا يخفي عليك أن التعرض للمعلوميّة والمذكورية وأمثالهما ممّا لا يضرّ المستدل لعمومها الواجب. فإذا كانت هي علة الصحة يثبت المدعي أيضًا وكذلك لم يتعرض لها في **المواقف** وإنْ ذكر في **الشرح**. وأجيب عن الاعتراض، بأن متعلق الرؤية الذي فسّر به العلة ممّا يختص بالموجود وإلّا لصحّ رؤية المعدوم، والإمكان وسائر المفهومات العامة لشمولها / [٣٤و] للعدم لا يكون متعلق الرؤية.

[٢٣٠] **وأقول**: لم لا يجوز أن يكون ذلك المتعلق الإمكان المقارن للموجود دون مطلق الإمكان الذي يتحقق مع العدم أيضًا. وكذا نقول في سائر المفهومات وأيضًا قد تقدم كلامنا في صحة رؤية المعدوم على مقتضي قواعدهم.

والخامس: إنّا لا نسلم أن الحدوث لا يكون علة الصحة لأنّ الصحة عدميّة فيجوز أن يعلل بالعدميّ. وأجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية وهو لا يصح أن يكون عدميًّا.

[٢٣١] **وأقول**: إنْ أراد بكون متعلق الرؤية موجودًا أنّ متعلق الرؤية موجود خاصّ جزئي فهو لا يكون مشتركًا فلا يلزم صحة رؤية الواجب وإنْ أراد أنّ متعلق الرؤية مفهوم الوجود[٢٩٦] الكلي المشترك بين الواجب وغيره فهو أيضًا عدميّ بلا فرق بينه وبين الحدوث. فنفي كون الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم الوجود مع أنّه لا فرق بينهما في كونه عدميًّا تحكم محض.

[٢٣٢]وقيل: لا فرق بين الحدوث والوجود في أنّهما أمران وجوديّان. إذ المراد بالحدوث المسبوقيّة بالعدم لا العدم السابق حتى يكون عدميًّا فجعل أحدهما متعلق الرؤية دون الآخر تحكم.

[٢٣٣] وأجيب: بأن المسبوقية أيضًا أمر اعتباري فلا يصح أن يرى وإلّا لم يحتج في حدوث الأجسام إلى دليل.

٢٩٦ ف م ل: الموجود.

[٢٣٤] والوجه السّادس: إنّا لا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات كيف! فإنّ الأشعري جزم بأن [وجود كل شيء عين ماهيته] وظاهر أنّه ينفي الاشتراك إذ لو اشترك الكل في الوجود الذي هو عين الحقيقة الإنسانيّة مثلًا لاشترك الكل في حقيقة واحدة هي تمام ماهيّته لكون الوجود المشترك الذي عين تلك الحقيقة عين الحقائق المشتركة فيه. لأنّه وجودها كما أنّه وجود تلك الحقيقة، وكون اتحاد الشيء بشيء مستلزمًا لاتحاد ما اتحد به مع هذا الشيء.

[٢٣٥] وأجاب عنه الآمدي بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد اشتراك الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال. وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فالدليل الزاميّ. ولماّ لم يكن هذا مرضيًّا عند **صاحب المواقف** أجاب عن الاعتراض بأن قال لا يشك عاقل في أن مفهوم الوجود ليس عين مفهوم الإنسان بل الشك في أن ذات الإنسان في الخارج عين ذات الوجود وإن ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر أوّلًا. فالشيخ أراد بالعينيّة اتحاد ذواتهما في الخارج وأن لا يكون لكل منهما / هوية ممتازة في الخارج. وقد ذكر الفاضل الشريف في **شرح** [٣٤ظ]
المواقف في أوّل الأمور العامة ما يتعلق بهذا المقام فارجع إليه.

[٢٣٦] والوجه السابع: إنّا لا نسلّم أنّه لو تحقّق علة الصحة لتحقق الصحة لجواز أن يكون خصوصيّة الأصل شرطًا أو خصوصيّة الفرع مانعًا.

وأجيب بأن المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية وأن متعلقها هو الوجود[٢٩٧] أعني كون الشيء ذا هوية لا خصوصيات الهويّات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصيّة واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط ولا تقييد بارتفاع مانعٍ.

[٢٣٧] **وأقول:** لم لا يجوز أن يكون صحة كون الهوية المطلقة متعلقة الرؤية مشروطًا بكونها في ضمن الممكن أو الحادث أو يكون كونها في الواجب مانعًا عن صحة كونها متعلق الرؤية. ولا يتوقف تصور الاشتراط والمانع على كون العلة بمعنى المؤثر بل يتصور في العلة بمعنى المتعلق أيضًا.

[٢٣٨] قال الفاضل الشريف في **شرح المواقف:**

٢٩٧ أ + مطلقًا.

ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلًا. وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلّا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها. فإنّ مراتب الإجمالي متفاوتة قوةً وضعفًا كما لا يخفى على ذي بصيرة. فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلي تفصيل أجزاء المدرَك وما يتعلق به من الأحوال. ألآ ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا، وفي هذا الترويج تكلفات أُخر يطلعك عليها أدنى تأمّل. فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقليّة وقد مرّ عمدتها.[٢٩٨]

[٢٣٩] وأقول: لعل الفاضل أراد بالتكلّفات الأُخر ما نبّهناك من الاعتراضات على هذا الترويج ولا يخفي عليك أن الدليل النقلي الذي ادعى كونه عمدة الأدلّة ممّا لا يفيد اليقين لما مرّ من كلماتنا المتعلقة به فتبصر. قال في **شرح المقاصد**:

[٢٤٠] نقض هذا الدليل بصحة المخلوقية، فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض. فلا بد من علة مشترك ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب [وهو محال]، والجواب: أنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم / كصحة الرؤية سلّمنا لكن الحدوث يصلح [٣٥و]
هھنا علة لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج وأما النقض بصحة الملموسية فقويّ [والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي][٢٩٩] انتهى كلامه.

[٢٤١] وأقول: إنْ أراد بالاعتباري المحض ما يكون بمحض اعتبار المعتبر وفرض الفارض بدون اتصاف الشيء به في نفس الأمر فظاهر أن صحة المخلوقيّة ليست كذلك. وإنْ أراد به الاعتباري المعدوم الذي لا يوصف بالتجدد والحصول بعدما لم يكن وإن اتصف الشيء به في نفس الأمر كما يشعر به قوله: "إذ ليس ممّا يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم" فإنّ المتجدد عندهم في حكم الموجود الحادث في

٢٩٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٨٨-١٨٩.

٢٩٩ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١١٥.

الحصول بعدما لم يكن ولذلك يحتاج إلى العلة فلا نسلم كون الصحة المذكورة ثابتة في حالة العدم، إنْ أريد بالمخلوقيّة المخلوقية في حالة العدم وإنْ أريد مجرد المخلوقية بدون التقييد بها فصحة الرؤية أيضًا ثابتة في حالتي العدم والوجود كما سبق، فلا فرق بين الصحتين أصلًا. على أنّا نقول: احتياج الاتصاف بالأمور الاعتبارية في نفس الأمر إلى العلة ضروريّ سواء قلنا إنّها متجددة أو لا، وما نحن فيه من ذلك القبيل. وما ذكروا في دليل احتياج صحة الرؤية إلى العلة من أن الصحة ثابتة في حالة الوجود دون العدم فلا بدّ من علة مرجّحة لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجحٍ ممّا يجري مثله ههنا. فإنّ صحة المخلوقية ثابتة للجواهر والأعراض وليست ثابتة للواجب والممتنع فلا بدّ من علة مخصّصة بهما لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجحٍ وأيضًا لا فرق بينهما في أنّ لكل من الخلق والرؤية احتياجًا إلى المتعلق. فاحتياج الصحتين إلى العلة بمعنى المتعلق أمر ضروري سواء قيل بأنّهما اعتباري محض أو لا. وقوله: "سلمنا لكن الحدوث" إلخ. ليس بشيء. لأنّ متعلق الرؤية كما يكون موجودًا كذلك متعلق الخلق يكون موجودًا ألبتة. فالمانع لعليّة الحدوث لصحة الرؤية متحقق لعليّته لصحة المخلوقية أيضًا بلا فرق بينهما. على أنّا نقول إنّ الحصر المستفاد من قوله: "إنّما هو امتناع تعلق الرؤية" إلخ. ليس بصحيح. لأنّ تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدلّ عليه صحة التفريع في قولنا "صحّ مخلوقيته فحدث" مانع من علية الحدوث لتلك الصحة، بل نقول عدم تقدم الحدوث على تلك الصحة وهو الذي يدلّ عليه عدم صحة التفريع في قولنا: "حدث فصحّ مخلوقيته" ممّا يمنع من علية الحدوث لها. وقوله: "وأمّا النقض بصحة الملموسية فقويّ" ليس كما ينبغي. لأنّ ملموسيّة الجواهر غير مسلم، نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامَسَة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فأنّه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور أن يقال مثل ذلك في اللمس[٣٠٠]. / [٣٥ظ]

المقام الثاني: في وقوع الرؤية

[٢٤٢]وما يتعلق به من أدلته واستدلّ عليه بقوله: تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥/ ٢٢-٢٣]. وجه الاحتجاج فيه أن النظر قد يطلق بمعنى الانتظار وتعديته

٣٠٠ ل ط م ف ق - ؛ أ + وقوله: "وأمّا النقض بحصة الملموسية فقويّ" ليس كما ينبغي لأنّ ملموسيّة الجواهر غير مسلم؛ نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامِسَة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فأنّه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور أن يقال مثل ذلك في اللمس.

بنفسه قال الله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد، ٥٧/ ١٣] وبمعنى انتظرونا. وقال الله تعالى ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس، ٣٦/ ٤٩] أي: ينتظرون. وقد يطلق على التفكّر والاعتبار واستعماله ب"في" يقال نظرت في الأمر الفلاني تفكرت واعتبرت. وقد يطلق على معنى التعطّف والرأفة وصلته اللام يقال نظر فلان لفلانٍ أي تعطف به. ورأف به وقد يطلق على معنى الرؤية وحينئذ ويستعمل ب"إلى" قال الشاعر: نظرت إلى من حسّن الله وَجْهَه. والنظر ههنا موصول ب"إلى" فوجب حمله على الرؤية.

[٢٤٣] فإنْ قلت: النظر الموصول بـــ"إلى" لا يلزم أن يكون بمعنى الرؤية حتى يجب أن حمله ههنا عليها فإنّه ربّما يستعمل بمعنى التوقع والرجاء يقال إنّا إلى فلان ناظر ما يصنع بي يريد معنى التوقع والرجاء ومنه قول القائل:

واذا نظرت إليك من ملك   والبحر دونك زدتني نعما

[٢٤٤] فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية أنّهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلّا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلّا إيّاه. ومما يؤيّد هذا المعنى أنّه تقديم المفعول أعني إلى ربّها. يدل على الاختصاص تحقيقًا كما هو الظاهر. فإذا حمل على معنى الرؤية يفوت هذا المعنى لأنّ نظرهم ليس مقصورًا عليه في ذلك اليوم بل يريدون الخلائق وكون الرؤية أقرب المعاني المجازية على تقدير كون النظر مجازًا فيها كما يدلّ عليه قول الفاضل الشريف حيث قال: "فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة"[٣٠١] يعارضه تبادر الاختصاص الحقيقي من تقديم المفعول فلا يرجح الحمل على الرؤية على الحمل على معنى التوقع.

[٢٤٥] قلت: ليس تبادر الاختصاص الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول بـــ"إلى". فإنّ النظر المستعمل في الرؤية ملحقٌ بالحقائق في الشهرة والتبادر وما ذكرتم من الاختصاص ليس كذلك. ولو سلم ذلك فلا نسلّم تبادر عموم الاختصاص بجميع أوقات ذلك اليوم حتى ينافي تحققه لحمل النظر على الرؤية.

[٢٤٦] وأنا أتعجب من **صاحب الكشاف** ومتابعة هواه. فإنّه صرّح في مواضع بأن ظرف اللغوي وإنْ كان حقّه أن يؤخّر من / عاملہ إلّا أنّه قد تقدم للاهتمام بشأنه. ومن جملتها ما ذكره [٣٦و]

٣٠١ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٧٦.

في قوله تعالى: ﴿لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١١٢/ ٤] حيث قال قدّم الظرف ههنا وإنْ كان حقّه التأخير لأنّ الكلام إنّما سبق لنفي المكافات عن ذات البارئ تعالى وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك أتم شيء وأعناه وأحقّه بالتقديم وأحراه. وجعل الظرف فيما نحن فيه محمولًا على الاختصاص وجعل ذلك مانعًا من حمل النظر على الرؤية وإنْ فرض صحة رؤيته وجعله منشئًا لحمله على معنى التوقع مع كونه بعيدًا مع أنّه يمكن أن يقال في تقديمه مثل ما يقال في تقديم الظرف في ﴿لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١١٢/ ٤]. إذ الكلام سبق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر إلى وجهه الكريم. وظاهر أن هذا المعنى مصبّه ومركزه هو هذا الظرف فكان أهم شيء وأعناه وأحقّه بالتقديم وأحراه. ولا داعي إلى ما ذكره ههنا إلّا قصد مخالفة أهل السنة والمبالغة في ذلك والتجنّب عما قالوا بأبلغ ما يمكن. وأسأل الله هدنا الهداية ونعوذ به من الغباوة والغوايه.

[**٢٤٧**]واعترض على الدليل بوجوه

الأوّل: إنّا لا نسلم أن "إلى" ههنا صلة النظر بل هو بمعنى عند أو واحد آلا ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة أو عند ربها منتظرة نعمة.

وأجيب عنه: بأن انتظار النعمة غمّ ومن ثمّ قيل الانتظار موت الأحمر فلا يدلّ الآية حينئذ على البشارة مع أنّها سيقت لها.

[**٢٤٨**] **وأقول**: الانتظار إنّما يكون غمًا إذا لم يعتقد حصول المطلوب المنتظر أو اعتقد حصوله في الزمان البعيد. وأمّا الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب عن قريب فلا نسلّم كونه ألماً، وما قيل من أنّ سبب الغم في الانتظار فوات المطلوب. فإذا كان المطلوب فائتًا كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلًا فمردود. لأنّ الغم الحاصل بفوات المطلوب الذي لم يُعلم حصوله ربّما يزول ويحصل بدله السرور. إذا حصل الاعتقاد بحصول ذلك المطلوب وإنْ لم يكن المطلوب حاصلًا بالفعل أيضًا وذلك ظاهر لمن حصل له هذا المعنى وكيف لا! فإنّه إذا بشر زيد بأنّه يكون سلطانًا غدًا واعتقده وانتظر إلى الغد أتحسب أن زيدًا يتألم ويغتم بالانتظار إلى الغد المقرون ببقاء هذا الاعتقاد. ولا يحصل السرور بالتوقع والرجآء المقرون بذلك الاعتقاد وإنكاره مخالف / لما يقتضيه الوجدان الصحيح. فإذا كان انتظار السلطنة الدنيويّة [٣٦ظ]
الدنية موجبًا للسرور فانتظار السلطنة الأخرويّة السنية المقرونة باعتقاد وقوع المنتظر عن قريب بالطريق الأولى.

[٢٤٩] واستوضح ما ذكرناه مما نقول إذا قيل لك في مقام البشارة انتظر أنت السلطنة الآتية لك إلى الغد، هل يمكن أن يرد عليك بهذا الكلام الحزن ولا يقع بسببه السرور أو تخطئ من تكلم به في مقام البشارة. وما ذكروا من أن الانتظار أشدّ من موت الأحمر فالمراد به هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه حصولًا قريباً. وبما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكر في **شرح المقاصد**: "من أن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنّهم يومئذٍ في غاية الفرح والسرور والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه. لأنّ الانتظار موت الأحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر وإنْ كان مع القطع بالحصول"[٣٠٢]، ليس كما ينبغي.

[٢٥٠] وقد أجيب أيضاً بأنّ كون "إلى" بمعنى النعمة وإنْ ثبت في اللغة فلا شبهة في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر فيه ولذا لم يحمل الآية عليه أئمة التفسير في القرن[٣٠٣] الأوّل والثّاني بل أجمعوا على خلافه.

الثاني من وجوه الاعتراض أن النظر الموصول بالى قد جاء بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

وشعث[٣٠٤] ينظرون إلى بلال　　　كما نظر الظمآء حيا الغمام.

[٢٥١] ومن المعلوم أنّ العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه.

وقال: وجوه ناظرات يوم بدر　　　إلى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات إتيانه بالظفر والفلاح

وقال: كل الخلائق ينظرون سجاله　　　نظر الحجيج إلى طلوع هلالٍ

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال،

٣٠٢ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١١٦.

٣٠٣ ل: القرآن.

٣٠٤ في هامش ف م ط: الشعث بضم الشين جمع أشعث وهو مغبر الوجه؛ وبلال هو ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري قاضي البصرة وكان جوادا فياضا والمراد تشبيه انتظار الفقرآء والواردين إلى بابه من كل أدب نعمه وعطاياه بانتظار العطاش نزول المطر أو تشبيه رؤية بلال الذي يشتاقونه ويطلبونه لأجل عطاياه برؤية العطاش المطر الذي يشتاقونه. من سلّمه الله في الدارين.

[٢٥٢] والجواب: إنّا لا نسلم أنّ النظر فيما ذكر من الأبيات بمعنى الانتظار. ففي الأوّل أي بمعنى الرؤية والمعنى وشعث ترون هلالًا كما ترى الظمآء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه ولا امتناع أن يحمل النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية بطريق الحذف والإيصال. ويحتمل أن يكون مجازًا من التوجه والالتفات إطلاقا للملزوم على اللازم أو يكون محمولًا على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مثله عن **صاحب الكشاف**[٣٠٥]. وفي الثاني بمعنى الرؤية أيضًا والمعنى وجوه ترون جهة الله أي العلو. فإنّها في العرف سمي بجهة الله أو يكون المضاف محذوفًا أي ترون أثار الله من الضرب والطعن الصادر / من الملائكة التي أرسلها الله لنصرة المؤمنين يوم [٣٧و] بدر. وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر. وأن قائله شاعر من أتباع مُسَيْلمة الكذّاب، والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنّهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة فإنّهم يسمونه برحمن اليمامة.

[٢٥٣] فالجواب على هذا ظاهر ويحتمل أن يكون بمعنى التوجه مجازًا أو بمعنى التوقع والرجآء. وفي الثالث أيضًا بمعنى الرؤية أي يرون سجاله ويستعمل[٣٠٦] النظر المجرد عن الصلة بمعنى الرؤية كما ذكرناه.

[٢٥٤] وأقول: تشبيه رؤية سجاله إلى رؤية طلوع هلال ليس بحسن. لأنّ رؤية هلال رؤية أمر خفي وأنها تشتهر بها وإنّما يشبه بها رؤية الأمور الخفيّة فلا يحسن في مقام المدح بالجود وشموله كل الخلائق. فالوجه أن يقال النظر بمعنى التوجه والالتفات أو بمعنى التوقع والرجآء.

قيل: ولو سلم مجيئه مع إلى بمعنى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لأنّها سيقت لبشارة المؤمنين والانتظار لا يصلح للبشارة كما سبق.

[٢٥٥] وأقول: قد سبق ما يتعلق بذلك ويمكن أن يقال أيضًا أنّ استناد الأشياء إلى الله تعالى فالغم الحاصل عقيب الانتظار فعل الله فيجوز أن يستند السرور إليه عقيب الانتظار أيضًا وغايته أن يكون ذلك على خرق العادة وأفعاله تعالى في تلك الدار في الأكثر على خرق العادة الجارية في هذه الدار فيجوز أن يقصد بالإخبار بالانتظار بقرينة المقام تبشير المؤمنين. ولا يلزم

٣٠٥ ل ط م ف - ؛ أ + ويحتمل أن يكون مجازًا من التوجه والالتفات إطلاقًا للملزوم على اللازم أو يكون محمولاً على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مثله عن **صاحب الكشاف**.

٣٠٦ في الأصل: يجوز.

أن يكون التبشير به موافقًا لفعله العادي. وأيضًا يجوز أن يكون النظر بمعنى الانتظار ولكن يكون الكلام تمثيلًا مسوقًا لتشبيه حالهم بحال من يجزم بشيء معتد به فينظر في حصوله لاشتراك كل منهما في أن المطلوب فيهما أعزّ الأشياء ومطمح النظر. ولا شبهة أنّ الخبر بطلب المجزوم وقوعه كما يدل عليه المقام مما يدل على السرور، وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسق الكلام له لا يستلزم أن لا يدل ما ذكرنا.

[٢٥٦]قلت: ما ذكرته كله أمور بعيدة لا يصار إليه إلّا بدليل ظاهرٍ ولا دليل عليه ههنا على أن القول بأن الغم الحاصل عقيب الانتظار من أفعال الله. فيجوز أن يخلق السرور عقيب الانتظار مبني على أن يكون الغم والسرور من الموجودات وهم لا يقولون به.

الثالث: إن النظر الموصول بـــــ"إلى" حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية. إذْ يقال نظرت / إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضًا، ويقال ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه، وانظر كيف ينظر إلى فلانٍ. [٣٧ظ]

والرؤية لا ينظر إليها وإنّما ينظر إلى تقليب الحدقة وقال الله تعالى ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٩٨]. ويدل عليه أيضًا أن النظر الموصول بـــــ"إلى" ربّما يوصف بأوصاف لا يتصف بها الرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة وهي مثل الرضى والتحير والذل والخشوع فإذا كان النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا يكون حقيقة في الرؤية وإلّا لزم الاشتراك فيكون استعماله في الرؤية استعمالًا مجازًا وحينئذ نقول هذا المجاز ليس مما يتعين حمل اللفظ عليه لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله واذا كان اللفظ محتملًا لكل منهما فلا بدّ لترجيح أحدهما من مرجّح ولا مرجّح ههنا بعين المجاز المذكور.

[٢٥٧]وأجيب عنه بأنّ النظر الموصول بـــــ"إلى" حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مرّ ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فنمنع كون كله كلام العرب الموثوق بعربيتهم. ولو سلم فيمكن أن يحمل بعضه على حذف المضاف وأيضًا يمكن أن يقال إنّها مجازات عن تقليب الحدقة من باب إطلاق المسبب على السبب. وكل ذلك ظاهر لمن له أدنى مسْكةٍ وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد في الآية لا بدّ أن يحمل فيها على الرؤية لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهًا كثيرةً كنعمة الله

وجهة الله وآثار الله. ولا قرينة ههنا تعيين[٣٠٧] بعضها فوجب المصير إلى المجاز المتعين وأيضًا تقليب الحدقة بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده. فلا ينضم[٣٠٨] إليه الإضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل. فإنّ تقليب الحدقة يكون سببًا عاديًّا للرؤية وإطلاق اسم السبب المسبّب مجاز مشهور فيحمل الآية على التجوز بلا إضمار شيء.

[٢٥٨] **وأقول**: ما سبق من الدليل على كون النظر بمعنى الرؤية أعني قول الشاعر نظرت إلى من أحسن الله وجهه ليس أولى من أدلّة كون[٣٠٩] النظر بمعنى تقليب الحدقة[٣١٠]. فإنّه أجاب عن تلك الأدلة بحمل النظر فيها على معنى تقليب الحدقة مجازًا. كذلك يمكن أن يقال ههنا. لم لا يجوز أن يكون معنى النظر الحقيقي تقليب / الحدقة ويستعمل في البيت في معنى الرؤية [٣٨و] مجازًا. فلا يدلّ البيت على أن معنى النظر الحقيقي هو الرؤية.

[٢٥٩] وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣١١] [القيامة، ٧٥/ ٢٣] على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية. فإنّه يدلّ على النظر المعدي ب"إلى" معناه تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية لا نفس الرؤية. وإلّا لم يكن لذلك الإضراب وجه. فادعاء كون الرؤية نفس معناه ههنا مخالف لمختاره[٣١٢] هناك. قوله: "وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية". يرد عليه إنّا لا نسلّم أن معنى تقليب الحدقة ليس بمراد في الآية لم لا يجوز أن يكون محمولًا على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية كما حمل عليه في قوله تعالى: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] وعدم تصور تقليب الحدقة بالنسبة إليه لا ينافي أن يحمل اللفظ على ذلك ويحمل الآية على التمثيل بأنّ يشبه حالهم في مشاهدة جمال الله بحال من تقليب الحدقة نحو المرئي فيراه كما حمل عليه قوله تعالى: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣].

٣٠٧ ف: يعين.
٣٠٨ ل: ينتظم.
٣٠٩ أ: حمل.
٣١٠ أ: بدل (تقليب الحدقة) الانتظار.
٣١١ أ: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣]
٣١٢ م ط: لمختار.

[**٢٦٠**]وقوله: "لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهًا كثيرة" يرد عليه أن إضمار النعمة أظهر من إضمار غيرها الذي يناسب هذا المقام. لأنّ الكلام سيق لبشارة المؤمنين في مقابلة بيان سوء حال الكفرة. وظاهر أن مشاهدة آثار الله ممّا يشترك فيه الكفرة. وأنّ النظر إلى جهة الله لا يفيد البشارة إلّا بملاحظة أمرٍ زائد على ملاحظة الجهة وهي ملاحظة أن الجهة منظورة يتوقع ظهور النعم منها. وإذا أضمر النعمة لا يحتاج إلى ملاحظة أمر زائد على المضمر فيكون أولى من سائر المحتملات فيكون هي المتعين من سائره وبما ذكرنا من الاحتملات ظهر أن أمثال هذا الدليل من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسألة التي هي من المسائل العلميّة ولذلك قال **صاحب المواقف**: "ولا يخفي عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلّا ظنونًا ضعيفةً جدًا، وحينئذٍ لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلميّة التي يطلب فيها اليقين."[٣١٣] واستدل على المطلوب بقوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين، ٨٣/ ١٥] ذكره تعالى في حق الكفار فيكون المؤمنون مبرّؤون عن حجابه فيلزم رؤيتهم. والقول بإضمار الثواب قول بما لا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الأوّل فإنّ الحجاب ربّما يستعمل في الحجاب القلبي كالعمى في العمى القلبي فلا تعويل على هذا الدليل أيضًا.

[٣٨ظ] [**٢٦١**]/ قال في **شرح المواقف**: "المعتمد في إثبات الوقوع بل في صحته أيضا إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع مفيد اليقين"[٣١٤]

[**٢٦٢**] **وأقول**: إن ما ذكره في آخر الموقف الأول يدلّ على أن الدليل النقلي على وقوع شيء إنّما يفيد اليقين به اذا علم إمكانه بمجرد العقل وما ذكره ههنا يدلّ على أن الإمكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف على الدليل العقلي.

٣١٣ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٦٧.

٣١٤ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٩٥.

المقام الثالث: في شبه المنكرين

فهي منقسمة إلى عقليّة ونقليّة، أما العقليّة فثلث[٣١٥]

الأولى: شبهة الموانع وتقريرها أنّه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلّها لأنّ الإمكان حكم ثابت إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة وحينئذٍ يلزم جواز رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن لرأيناه والتّالي باطل.

[٢٦٣]بيان الملازمة أنّه لا بدّ من حصول الشيء عند اجتماع شرائطه، ولا شبهة أن شرائط الرؤية تكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز رؤيته المستلزم لجواز رؤيته الآن، لأنّ شرائط الرؤية على ما ذكر في **المواقف** في هذا الموضع ثمانية:

[٢٦٤]الأوّل: سلامة الحاسة، والثّاني: وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلي شيء آخر، والثّالث: مقابلته للباصرة أو كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الأعراض فإنّها في حكم مَحالّها المتحيزة بالذات المحاذية للرآئي وكما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة، والرابع: عدم غاية الصغر، والخامس: عدم غاية اللطافة أي يكون [كثيفا أي] ذا لون في الجملة وإنْ كان ضعيفًا، السادس: عدم غاية البعد، السابع: عدم غاية القرب؛ والثامن: من عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما. وهناك شرط تاسع وهو أن يكون مضيئًا بذاته أو بغيره. ولم يذكره في هذا الموضع لكونه مذكورًا في بحث الكيفيات [المبصرة] مع أنّه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني. ثمّ لا يعقل من هذه الشرائط في حقّ رؤية الله تعالى إلّا سلامة الحاسة وصحة الرؤية [لكون الست البواقي منها مختصة بالأجسام] وهما حاصلان الآن. فوجب حصول رؤيته وإلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وأنها سفسطة.[٣١٦]

[٢٦٥]وأقول / إنْ أراد بقوله: "لو جازت رؤيته لجازت الآن" أنّه لو جازت الرؤية لجاز [٣٩و]
رؤيته الواقعة في الآن بأن يكون الظرف ظرفًا للرؤية دون الجواز فالشرطية ممنوعة. لأنّ المطلق أعني جواز الرؤية في الجملة وهو الذي يدعي الخصم سلبه لا يستلزم المقيد أعني جواز الرؤية

٣١٥ في الأصل: فثلاث.

٣١٦ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٩٥-١٩٦.

في هذا الوقت. وكون سبب الجواز المذكور هو الذات أو لازمها إنّما يستلزم امتناع انفكاك هذا الجواز المسبب دون جواز المقيد الذي لم يعلم ثبوته وسبب ثبوته بعد. وإنْ أراد أنّه لو جازت الرؤية لجازت جواز في الحال وإنْ كان ذلك جوازًا في الجملة بأن يكون الظرف ظرف الجواز دون الرؤية فالشرطية مسلمة ولكن لا يفيد المطلوب لظهور أن جواز الرؤية في الجملة في هذا الوقت لا يستلزم جواز الرؤية الواقعة في هذا الوقت.

[٢٦٦] وأيضًا إنْ أراد أن شرائط جواز الرؤية مطلقًا أي سوآء كان في الغائب أو الشاهد هذه الثمانية فبطلانه ظاهر. لأنّ الأمور الستة ليست شرطًا للغائب بديهة، وإنْ أراد أن شرائطها في الشاهد هذه الثمانية فهذا لا يفيد حصر شرائط مطلق الجواز فيها. وحينئذ يجوز أن يكون للغائب شرط آخر منتف في هذا الوقت.

وأيضًا اعتبر في الشرط الثاني كون الحاسة مُلتفِتة إلى المرئي. وهذا الالتفات هو الشرط الذي عبّر بعضهم عنه بالقصد إلى الإحساس وجعله شرطًا مستقلًا. ولا يخفي عليك أن القصد إلى الإحساس ليس بلازم في الرؤية. إذ من المعلوم أنّا اذا كنّا في بيت مظلم وأدخل فيه سِراجٌ حال كون عيوننا مفتوحة نرى الضوء في ذلك البيت سواء قصدنا الإحساس أو لا، وليس بين الرؤية وإدراكات سائر الحواس فرق في هذا. فإنّ النار اذا جعلت مماسة بيد شخص قسرًا يدرك ذلك الشخص حرارتها سواء قصد أو لا. وكذا الحال في سائرها وليس لضمّ الحضور إلى الجواز وجعل مجموعهما شرطًا ثانيًا دون غيره وجه تخصيص.

[٢٦٧] فإنْ قلت: حصر سبب الجواز في ذاته أو صفته اللازمة واستدلّ بثبوت أحدهما في الآن على ثبوت الجواز فيه، وهذا يدلّ على أنّه جعل أحديهما علة تامة للجواز، وليس كذلك؛
[٣٩ظ] لأنّ صحة كون الشيء مرئيًّا لشخصٍ كما يتوقف على ذات المرئي / أو صفته اللازمة كذلك يتوقف على ذات الرائي أو صفته اللازمة. ولذلك يمتنع أن يرى الشيء اذا كان الرائي معدومًا ممتنعًا.

[٢٦٨] قلت: أراد أن سبب الرؤية الذي من جهة المرئي هو الذات أو الصفة اللازمة ولم يتعرض للسبب الذي من جهة الرائي من وجوده وإمكانه لظهور تحققه الآن.

وأجيب عن الشبهة بأن دليلكم وإنْ دلّ على وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط لكن عندنا ما ينفيه. وهو أنّا نرى الجسم الواحد متفاوة المقدار صغرًا أو كبرًا بحسب القرب والبعد

وما ذلك إلّا من جهة أنّه نرى بعض أجزائه فقط في صورة بعده مع أن جميع الشرائط حاصل بالنسبة إلى ذلك الجزء الغير المرئي أيضًا.

[٢٦٩] لا يقال: لا نسلم حصول جميع الشرائط بالنسبة إلى جميع أجزاء المرئي المذكور. لأنّ طرفي المرئي أبعد بالنسبة إلينا من الجزء الوسط. لأنّ الخطين المتوهمين الخارجين من العين المتصلين بطرفي المرئي كساقي المثلث قاعدته سطح المرئي أطول من خطٍّ خارجٍ من العين إلى وسطه قائم على سطحه يقسمُ المثلث المذكور إلى مثلثين قائمتي الزواي الواقعة عن جنبي الخط القائم لأنّه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل واحد من الخطين المتوهمين المتصلين بطرفي المرئي وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة.

[٢٧٠]لأنّا نقول تفاوت أجزاء المرئي بالقرب والبعد عن الرائي لا ينافي تحقق الشرائط بالنسبة إلى الجميع. وإنّما يكون كذلك أن لو كان الجزء الأبعد في مرتبة البعد المفرط المنافي للرؤية وليس كذلك. فإنّا لو فرضنا تفاوت الخطوط المذكورة ذراعًا ولا شك أن هذا التفاوت ليس مما يوجب البعد المفرط وإلّا يلزم أن لا يرى ذلك الجسم إذا جعل بعده عن الرائي ذلك المقدار والوجدان يُكذّبه.

[٢٧١] وقال بعض الفضلاء ليس التفاوت المذكور بحسب رؤية بعض الأجزاء ورؤية كلها بل بحسب ضيق الزاوية وسعتها الحاصلتين في رأس الحدقة بسبب زيادة إنفراج الخطين المحيطين بها وعدم زيادته.

[٢٧٢] فإنْ القائل بالإنطباع قال إنّ المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فإنّ الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم صورة المرئي / فيها. فاذا بعد المرئي أكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخارجين من البصر الواقعين [٤٠و]
على طرفي المرئي حينئذٍ أصغر من الزاوية الأولى كما يشهد به التخيل الصحيح. فيرتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى أصغر وكلّما يتزايد البعد قلّ انفراج الخطّين فيتزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب أحدهما من الآخر عند الباصرة كأنّهما خطّ واحد فينمحى الزاوية ويبطل الرؤية. وكلّما قرب المرئي ازداد انفراج الخطين فيكون الزاوية أكبر فيرى أكبر فيصل زيادة الانفراج إلى حيث ينمحى الزاوية فيبطل الرؤية.

[٢٧٣] ولا يخفى عليك أن ما ذكره الفاضل مع كونه مبنيًّا على القول بالانطباع الذي ليس أظهر الأقوال في الإبصار وأنّ القول بخروج الشعاع أظهرها يرد عليه أنّه لا شك أن رؤية المركب وانكشافه الذي هو نفس الرؤية أو لازمها لا يتصور بدون رؤية أجزائه وإنْ كانت رؤية إجماليّة. فرؤية الأجزاء إمّا أن يكون رؤية بعضها أو كلّها. فإن كان الأوّل ثبت مدّعانا من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها. وإنْ كان الثاني فإن كانت رؤية الأجزاء على ما هي به فلا يتصور التفاوت بديهة سواء تفاوت صغر الزاوية أو لا. وإلّا فإن كان رؤية كل جزء أو بعضه أقل مما هو عليه يلزم انقسام الجزء وإن كان رؤية كل أكبر مما هو عليه بمثله أو بأزيد يلزم أن لا يرى إلّا ضعفًا ضعفًا أو أزيد ورؤيته بأقل يوجب الانقسام ورؤية بعضه على ما هو عليه وبعضه أكبر بمثله يستلزم الترجيح بلا مرجحٍ.

[٢٧٤] **وأقول**: قد سبق أن الأجزاء الوسطية أقرب من الأجزاء الطرفية. فلِمَ لا يجوز أن يرى الأجزاء الوسطية أكبر بمثلها ويرى الأجزاء الطرفية على ما هي عليه. فلا يلزم من كون بعضها مرئيًّا على ما هو به وبعضها أكبر بمثله الترجيح بلا مرجحٍ فتأمّل ما فيه.

فإنْ قلت: كيف يتصور رؤية الأجزاء التي لا يتجزَّأ فإنّ من جملة شرائط الرؤية أن لا يكون المرئي في غاية الصغر.

[٢٧٥] قلت: أرادوا بغاية الصّغر التي جعلوها مانعة من الرؤية غاية الصغر التي لا تكون في ضمن الغير الصغير وأمّا ما يكون في ضمن الغير الصغير المرئي فرؤيته في الكلّ المرئي ضرورية. ولا يلزم من عدم القدرة على تفصيل الأجزاء المرئية أن لا يكون مرئيته / كما مرّ في رؤية الشبح المرئي من بعيد. [٤٠ظ]

[٢٧٦] ثم نقول: إنْ أراد بقوله: "إن لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها" أنّه اذا لم يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط وجوبًا عقليًّا لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود شرائط رؤيتها جوازًا ذاتيًّا فالشرطيّة مسلمة ونمنع بطلان التالي. لأنّ رؤية الجبال الشاهقة مع وجود تلك الشرائط أمر عادي كسائر العاديات فيجوز خلافه جوازًا ذاتيًّا وإنْ لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل. وكذا الحال إنْ أريد جواز نفس وجود الجبال الشاهقة حال كونها غير مرئيّة. وإنْ أريد الجواز العقلي بمعنى أن العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها

عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.[٣١٧] وإنْ أراد أنّه اذا لم يجب الرؤية عند تحقق تلك الشرائط وجوبًا عاديًّا لجاز أن يكون كذلك فالشرطيّة مسلّمة ونمنع بطلان التالي وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير من البعيد صغيرًا لعدم رؤية بعض أجزائه. فإنّ الشرائط متحققة هناك بدون الرؤية فجاز أن لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها وما ذكرتم ليس إلّا استبعاد مجرّد فلا يفيد.

[٢٧٧] وإنْ لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إنْ أريد بجواز وجود الجبال الشاهقة أن يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضًا يكون القضية حينئذٍ اتفاقيّةً مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكنًا وإنْ أريد بالجواز العقلي بمعنى العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.

[٢٧٨] وقال في **شرح المواقف**: "إنْ كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلّا بعد العلم بهذا واللازم باطل. لأنّه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة. ولأنه ينجر إلى أن يكون هذا[٣١٨] الجزم نظريًا مع اتفاق الكل على كونه ضروريًّا"[٣١٩].

[٢٧٩] وأقول: إنّما يتم ما ذكره أن لو كان المراد بقول الشاك لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز العقلي بمعنى الاحتمال وهو ممنوع بل الظاهر أن يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة مع اجتماع شرائطها، وقوله: "ولأنّه ينجرّ أن يكون هذا الجزم نظريًّا" يردّ عليه أن توقف الجزم على تلك المسألة لا يستلزم النظرية، فإنّ الحدسيات والقضايا الفطرية القياس يتوقف على مقدمات مع كونهما ضرورية.

وقد أجيب عن الشبهة بأنّا سلمنا وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط المذكورة. ولكن لا نسلم وجوبها عند اجتماعها في الغائب لأنّ ماهيّتي الرؤية في الشاهد والغائب مختلفتان / فجاز [٤١و]
اختلافهما في اللّوازم.

٣١٧ ل ط م ف – ؛ أ + وإنْ لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إنْ أريد بجواز وجود الجبال الشاهقة أن يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضًا يكون القضية حينئذٍ اتفاقيّةً مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكنًا وإنْ أريد بالجواز العقلي بمعنى العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.

٣١٨ في الأصل: ذلك.

٣١٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٩٨-١٩٩.

[٢٨٠] **وأقول**: لا يذهب عليك أن الجزم بأنّ ماهيتي الرؤية في الغائب والشاهد مختلفتان مشكل على مقتضي مذهب الأشعري فيها؛ إذ هي حالة انكشافية متعلقة بالهوية المطلقة والمخصوصة عنده، فيحتمل أن يكون التمايز بين أفرادها بسبب المتعلقات الخارجة عنها دون ذاتها ومقوّمها وأن يكون بسبب ذاتها أو مقوّمها. وكذا الظن به فإنّه لا ترجيح لكون ذلك التمايز بالذاتي دون الخارج لا بطريق البداهة ولا بالكسب. فالأولى أن يكتفي في السند بتجويز الاختلاف بدون الحكم به.

[٢٨١] **وأقول**: إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وصرّح هذا القائل بأنّ الرؤية انكشاف مخصوص. ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنّما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهيّة العلم وكيف لا! فإنّ المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل، فاذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إنّ رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية. إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم اذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلّا بالإجمال والتفصيل. واذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار لا يتصور الاختلاف في الماهية. فلا وجه للحكم بأنّ رؤية الشاهد مطلقًا مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقًا. ويمكن أن يمنع القول بأن تميّز رؤية الشاهد عن رؤية الغائب بالإضافة إلى المرئي.

[٢٨٢] ويقال: لا نسلم ذلك لِمَ لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذاتهما أو مقومّهما لا بدّ لنفي ذلك من دليل. وأيضًا أن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية. فإنّه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد. واشتركا في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتًا في الماهية.[٣٢٠]

٣٢٠ ل ط م ف – ؛ أ + **وأقول**: إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وصرّح هذا القائل بأنّ الرؤية انكشاف مخصوص ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنّما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهيّة العلم وكيف لا! فإنّ المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل؛ فاذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إنّ رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم اذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلّا بالإجمال والتفصيل، واذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار

الثانية: من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي إنّا علمنا بالضرورة بالتجربة أنّه لا بد في الرؤية من المقابلة أو ما في حكمها كالمرئي في المرآة ولا يتصور ذلك في الله تعالى.

[٢٨٣] والجواب منع ذلك الاشتراط مطلقًا. فإنّ الأشاعرة جوّزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في حكمها. وقوله: "كما علم بالضروري من التجربة"[٣٢١] ليس بشيء. اذا التجربة إنّما تفيد اللزوم والمقارنة في هذه الدار وهو لا يفيد الشرطيّة أصلًا. وقال في **شرح المقاصد**: "والحق أنّه لا حاجة إلى هذا التفصيل. لأنّ المرئي بالمرآة هي الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه"[٣٢٢].

[٢٨٤]**وأقول**: قد ذكر في الكتب الحكمية والكلامية إنّ الإنسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورة في المرآة وإلّا لكانت منطبعة في موضعٍ معيّن منها ولم يختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب. ألآ يرى أن الحائط اذا أخضر لانعكاس الضوء من الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعًا معيّنًا من الجدار، ولم يختلف باختلاف الرائي من مكان إلى آخر. لكنّك ترى صورة الشجر يختلف مكانها في المآء أو المرآة بحسب انتقالك. وما ذكروا من أنّ المرئي في المرآة هو الوجه دون الصورة المنطبعة منبي على هذا الدليل النافي للانطباع في المرآة.

[٢٨٥]الثالثة: من الشبة شبهة الانطباع وهو أنّه لا بدّ في الرؤية من الانطباع وهو لا يتصوّر فيه تعالى.

والجواب: مثل ما مرّ من منع كونه شرط الرؤية ولازمه إمّا مطلقًا أو بالنسبة إلى الغائب.

وأمّا الشبه السمعيّة: فأربع.

لا يتصور الاختلاف في الماهية فلا وجه للحكم بأنّ رؤية الشاهد مطلقًا مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقًا، ويمكن أن يمنع القول بأن تميّز رؤية الشاهد عن رؤية الغائب بالإضافة إلى المرئي. ويقال: لا نسلم ذلك لِمَ لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذاتهما أو مقوّمهما لا بدّ لنفي ذلك من دليل وأيضًا أن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية فإنّه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد واشتركا في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتًا في الماهية.

٣٢١ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٩٩.

٣٢٢ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١١٧.

[٢٨٦] **الأولى:** قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ٦/ ١٠٣] فإنّ معنى الإدراك [٤١ظ] / بالبصر ليس إلّا هي الرؤية أو هما متلازمان وإلّا لجاز أن يقال أدركته ببصري ولم أره ورأيته وما أدركته ببصري. وهذا النفي عام لجميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة وعام لجميع الأوقات. إذْ نقيضه أعني تدركه الأبصار قضية مطلقة لا تفيد العموم في جميع الأوقات. فيكون عامًّا لجميع الأوقات. لأنّ نقيض المطلقة هو الدائمة. واذا ثبت هذه المقدمات يلزم أن لا يرى شيء من الأبصار في شيء من الأوقات وهو المطلوب.

[٢٨٧] وأيضًا أنّه تعالى نفي إدراك الأبصار عنه تمدحًا في اثنآء المدائح وما كان نفيه من الصفات مدحًا يكون ثبوته له نقصًا فيجب تنزيه الله عنه. فيمتنع ثبوت المرئية له تعالى وهو المطلوب. وأجيب عنه بوجوه،

[٢٨٨] الأوّل: إنّ الإدراك بالبصر ليس رؤية مطلقة ولا ممّا يلزمها بل هو رؤية الأشياء على وجه الإحاطة بجوانب المرئي. لأنّ الإدراك حقيقة في البلوغ واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله: تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء، ٢٦/ ٦١] أي ملحقون، وأمّا في الزمان كما يقال أدرك قتادة الحسن وأمّا في صفة وحالة كما يقال أدرك الغلام أي بلغ وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حدّ النضج. ثمّ نقل إلى إبصار الشيء المتناهي لتوهم معنى اللحوق فيه. كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل إليه فلذلك تناوله ولم يتناول غيره. وأمّا إبصار الشيء الذي لا يكون في جهةٍ أصلًا لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا[٣٢٣] يصح إطلاق الإدراك عليه. واذا كان معنى الإدراك الرؤية المخصوصة التي لا يتصور نسبتها إليه تعالى يكون نفي الإدراك في الآية نفي الرؤية المخصوصة وهو لا يستلزم نفي الرؤية المطلقة. وقوله: "ولا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز أن يقال رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه"[٣٢٤] ليس بشيء. لأنّ من قال إنّ الإدراك أخص من الرؤية كيف يسلم امتناع الأول.

[٢٨٩] **وأقول:** قوله: "وأمّا إبصار الشيء الذي لا يكون في جهةٍ أصلًا."[٣٢٥] إلخ يرد عليه أنّه إنْ أراد أنّه لا يتحقق فيه معنى البلوغ في نفس الأمر فهو لا ينفي تحقق البلوغ المتوهم. فإنّه

٣٢٣ ل – فلا.

٣٢٤ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٠٠.

٣٢٥ لم أجد هذه الكلمات بنصه إلاّ في حاشية حسن جلبي على **شرح المواقف**، أنظر: **حاشية على شرح المواقف** لحسن جلبي، ٨/ ١٥٦.

يجوز أن يتوهم بين طالب رؤيته وبينه مسافة يتخيل من بعده عن جنابه ويتخيل قطع تلك المسافة بسبب / مباشرته أسباب الرؤية من العبادات اللّائقة بجنابه المقربية منه. ويتخيل البلوغ بعد قطع [٤٢و] تلك المسافة بالكلية وتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في إطلاق الإدراك على رؤية. وإنْ أراد أنّه لا تحقق فيه البلوغ وإنْ كان ذلك أمرًا متوهمًا فلا نسلّم ذلك على أنّا نقول: يكفي في إطلاق الإدراك عليها تحقق معنى البلوغ في بعض أفراد الرؤية.

[٢٩٠]وأجيب عن الوجه الأوّل من وجهي الاستدلال، بأن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣] يحتمل أن يكون رفع الإيجاب الكلي بأن يلاحظ الإيجاب الكلي أوّلًا، ثمّ يرد عليه النفي وحينئذٍ لا احتجاج لهم علينا فإنّا قائلون بأنّ الكفار لا يرون. ويحتمل أن يكون النفي نفي الإدراك على وجه تقليب الحدقة نحو المرئي. فإنّه المتبادر من إطلاق الإدراك بالبصر لكثرة استعماله فيما يطابق العادة. وما ذكرنا إنّما يحتاج[٣٢٦] إليه إنْ أريد باللام الاستغراق وإلّا يكون القضية سالبةً مهملةً في قوة السالبة الجزئية بمعنى [لا يدرك بعض الأبصار]. وتخصيص النفي بالبعض يدلّ بالمفهوم على الإثبات للبعض. فالآية حجة لنا لا علينا وعلى تقدير تسليم عمومها للأشخاص. فلا نسلم عمومها للأوقات لأنّها سالبة مطلقة وهي أعم من السالبة الدائمة. وما ذكرتم من أن [يدرك الأبصار] موجبة مطلقة فيكون نقيضها سالبة دائمة ممنوع لجواز أن يكون الأمر بالعكس بل نقول: إنّ الظاهر هو عكسه لأنّ قوله في مقابلة هذا النفي "وهو يدرك الأبصار دائمة" فافهم.

[٢٩١] **وأقول:** قوله: "[فالمعنى "لا تدركه بعض الأبصار" وتخصيص البعض بالنفي] يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض"[٣٢٧] محلُّ نظرٍ. لأنّ القضية المهملة والقضية الدالة على رفع الإيجاب الكلي ليس مفهومهما الصريح السلب الجزئي. والتعرّض للنفي عن البعض وتخصيصه بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح المحتمل للسلب الكلي. والسلب عن البعض مع الإيجاب للبعض فبمجرّد كون مفهومهما مستلزمًا للسلب الجزئي لا يلزم دلالته بطريق المفهوم على ما يدلّ عليه السلب الجزئي بطريق المفهوم. فلا يكون فيما ذكر حجة لنا إنّما يكون حجة إنْ لو كان السلب الجزئي صريح مفهوم القضية.

٣٢٦ أ: يثبت.

٣٢٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٠١.

[٢٩٢]والجواب عن الوجه الثاني للاستدلال، إنّا لا نسلّم أن ما كان من الصفات عدمه مدحًا كان وجوده نقصًا. فإنّ من الصفات الاعتباريّة العارضة له تعالى ما يكون بسبب فعله كالمعلوميّة / العارضة[٣٢٨] له بسبب خلق العلم في عالم ذاته تعالى وكونه مرئيًّا من ذلك القبيل [٤٢ظ] لأنّه إنّما يعرض له بسبب خلق الرؤية في الرائي.

وحينئذٍ نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون كونه مرئيًّا وخلق الرؤية في عباده مما يمدح به من جهة أنّه إفاضة للغير وأنّه اتصاف بكونه منكشفًا ظاهرًا كظهور المحسوسات ويمدح بعدم خلق الرؤية وعدم كونه مرئيًّا من جهة أن عظمته وكبرياءه بحيث احتجب عن أعين الناس كما كان شأن الملوك في الشاهد. وقد قال في **شرح المواقف**: "بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية لأنّه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيه فإنّ المعدوم لا يرى حيث لا يمكن له ذلك وإنّما المدح به للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد"[٣٢٩].

[٢٩٣] وأقول: المدح في التحقيق بمنشأ الامتناع الذي هو التجرّد ويدلّ عليه قوله: تعالى ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ [الأنعام، ٦/ ١٠٣] قال في **الكشاف**: "أي يلطف عن أن يدركه الأبصار"[٣٣٠]. ولا شبهة أن المعدوم لا يشاركه في ذلك المنشأ وهذا مثل قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص، ١١٢/ ٣] فإنّ المعدومات وإنْ كانت مشاركة له في هاتين الصفتين إلّا أنّه يمدح به باعتبار منشائهما أعني التجرّد فإنّ المدح بهذا الطريق شائع في مجاري العادات هذا.

[٢٩٤]واعلم أنّه لم يرد أن سلب الممتنع عنه تعالى مطلقًا ليس مما يمدح به حتى يرد أنّه يمدح بأمثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقّه[٣٣١]. بل أراد سلب الممتنع الذي لا يكون المعدوم وما لا يكون له شرف ومنزلة في العقول شريكًا له فيه ذلك. ولا شكّ أن نفي الشريك في الوجوب ليس ممّا يشترك فيه شيء وكذا نفي اتخاذ الولد للتجرّد ليس فيه اشتراك شيء ليس له شرف.

٣٢٨ ل – العارضة.

٣٢٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٠١-٢٠٢.

٣٣٠ **الكشاف** للزمخشري، ٢/ ٥٤.

٣٣١ ل ط م ف – | أ + حتى يرد أنّه يمدح بأمثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقّه.

الشبهة الثانية: أنّه تعالى ما ذكر سؤآل الرؤية في موضعٍ من كتابه إلّا استعظمه وذلك في ثلث آياتٍ.

[**٢٩٥**]الأولى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان، ٢٥/ ٢١] فلو كانت الرؤية ممكنةً لما كان طالبها عاتيًا مجاوزًا للحد مستكبرًا رافعًا نفسه إلى مرتبة لا يليق به بل كان ذلك نازلًا منزلة طلب ساير المعجزات.

والآية الثانية: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّـهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة، ٢/ ٥٥] ولو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم بسؤآلها في الحال. / [٤٣و]

الآية الثالثة: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّـهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] سمّى ذلك السؤال ظلمًا وجازيهم به في الحال بأخذ الصاعقة. ولو كان الرؤية ممكنة لكان سؤالهم بهذا سؤالًا عن معجزة زايدة ولم يكن ظلمًا ولا سببًا للعقاب.

[**٢٩٦**]والجواب: أنّ الاستعظام إنّما كان بسبب أنّهم سألوا ذلك تعنتًا وعنادًا لا لطلب الحق. ولهذا استعظم إنزال الملآئكة في الآية الأولى واستكبر إنزال الكتاب في الآية الثانية مع أنّهما ممكنان. ويحتمل أن يكون ذلك الاستعظام لطلبهم في الحال ما لا يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا، ويحتمل أن يكون ذلك لكون سؤالهم ناشيًا من اعتقادهم بأنّه يمكن رؤيته بطريق الرؤية العادية من المقابلة.

[**٢٩٧**]والجهة الثالثة من تلك الشبه "لن تراني". فإنّ "لن" للتأبيد واذا لم يره موسى أبدًا لم يره غيره بالإجماع.[٣٣٢]

[**٢٩٨**]والجواب: أنّا لا نسلم أن "لن" ههنا للتـأبيد بل هو النفي المؤكد في المستقبل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة، ٢/ ٩٥] أي: لن يتمنوا الموت، ولا شك أنّهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة. سلّمنا كونه للتأبيد ولكنّ المراد التأبيد العرفي فإنّ لفظ

٣٣٢ قائله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ. أنظر: **الأنموذج في النحو** للزمخشريّ، ص ٣٢.

"ما دام" و"أبدا" ربّما يستعمل في الاستمرار زمانًا طويلًا فكذا "لن" ويدلّ عليه الأدلّة الدالّة على وقوع الرؤية.

[٢٩٩]الشبهة الرابعة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّـهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى، ٤٢/ ٥١] حصر تكليمه للبشر في الأشياء الثلثة. واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعًا. واذا لم يره هو أصلًا لم يره غيره أيضًا إذْ لا قائل بالفصل.

والجواب: أنّه يحتمل أن يكون المراد حصر التكليم في الدنيا في هذه الثلثة، أو نقول يجوز أن يقع الرؤية حال التكليم وحيًا إذْ الوحي كلام بسُرْعَةٍ وهو لا ينافي الرؤية. فلا دليل فيه على ما ذكروا[٣٣٣] أصلاً.

[٣٠٠]/ قد وقع فراغ بنان البيان وأسنان الأقلام عن نظم [٤٣ظ]
ما جَمَعْتُ من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد مع توزع البال
وتشتت الأحوال وتفاقم الأهوال وتتابع الأفزاع بالغدوّ والآصال

وتزاحم الموانع والعوائق وتكاثر القواطع والصواعق وتواتر حوادث أورثت الطبع ملالًا والخواطر كلالًا، لكنّ الله جلّت حكمته قد وفّقنا للإتمام وحقّق لنا الفوز بهذا المرام. ونسأل الله تعالى التجاوز عن خطرات الأوهام والعفو عن سقطات الكلام وهفوات الأقلام. وأن يهب لي خاتمة الخير ويقيني مصارع السوء. ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد. ولا يفضحني بها على رؤس الأشهاد ويحلّني دار المقامة من فضله بواسع طوله وسابغ نوله. والحمد لله المفضل ذي الإنعام والصلوة والسلام على سيدنا محمدٍ خير الأنام وعلى آله المبجّلين وأصحابه الغر المحجّلين.

قد فرغ الفراغ يوم السبت في أوائل صفر سنة أربع وتسعمائة.

تمّ الكتاب بعون الوهاب.

٣٣٣ ل: الذكرنا.

المصادر والمراجع

الأنموذج في النحو؛

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، الزمخشريّ جار الله (ت. ٥٣٨ هـ).

المحقق: سامي بن حمد المنصور، ١٩٩٩م.

حاشية على شرح المواقف؛

حسن جلبي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة الفناري (ت. ٨٨٦).

صححه: محمود عمر الدمياطي.

دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٢، ج. ٨.

حاشية شرح الشمسية؛

علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف، (ت. ٨١٦).

مطبعة بولاق ١٣٢٨ه. اسطنبول، ج. ٢.

حاشية الكشاف للزمخشري؛ [مخطوط]

سيد شريف الجرجاني، مكتبة السليمانية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢.

حاشية الكشاف الزمخشري؛

سعد الدين التفتازاني، مكتبة السليمانية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٢٩.

شرح [مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (ت. ٦٤٦ هـ)]؛

عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ).

وعلى المختصر والشرح/ حاشية سعد الدين التفتازاني (ت.٧٩١ هـ).

وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ).

وعلى حاشية الجرجاني/ حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري (ت. ٨٨٦ هـ).

وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني/ حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراقي الجيزاوي (ت. ١٣٤٦ هـ).

المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ./ ٢٠٠٤م، عدد الأجزاء: ٣.

شرح المواقف في علم الكلام؛

علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (ت. ٨١٦هـ).

تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة.

الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ٣.

شرح المواقف؛ [مخطوط]

سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ؟)؛

مكتبة السليمانية في إسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٢٣٧٢.

شرح المقاصد في علم الكلام؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣).

مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، الأستانة، ١٣٠٥.

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣).

المحقق: زكريا عميرات.

الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦مـ.

شرح العقائد؛

سعد الدين التفتازاني.

مطبعة العامرة في اسطنبول، ١٢٦٦.

الفتاوى الكبرى؛

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت. ٧٢٨هـ).

المحقق: محمد عبدالقادر عطا – مصطفى عبدالقادر عطا.

الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الخوارزمي، الزمخشري جار الله (ت. ٥٣٨هـ).

الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤٠٧ هـ.

الموضوعات؛

رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي (ت. ٦٥٠هـ).

المحقق: نجم عبد الرحمن خلف.

الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ ه. عدد الأجزاء: ١.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين؛

فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي (ت.٦٠٦ه/ ١٢٠٩م.).

راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد.

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. د.ت.

نقد المحصل؛

الخواجة نصير الدين محمد بن حسن الطوسي.

دار الضياء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٥م.